

Maria Francesca Chianese

# I POPOLI INDIGENI DELLA BOLIVIA, LO STATO E GLI ORGANISMI INTERNAZIONALI

Dialogo nell'arena dei diritti e delle politiche indigene



## **Premessa**

Per comprendere e analizzare correttamente la 'questione indigena' bisogna prendere in considerazione i tre livelli che la compongono: l'arena internazionale, lo Stato, e le comunità locali e come questi interagiscono tra loro. Attraverso questo lavoro intendo dimostrare che temi, concetti e paradigmi fondamentali per il riconoscimento dei diritti degli indigeni e per la piena partecipazione di questi alle società in cui vivono, non possono venir compresi se non adottando una prospettiva che consideri sia il livello locale (origine delle richieste - proteste e terreno di prova delle riforme che li riguardano), sia quello internazionale (arena di discussione e decisione riguardo a concetti, programmi e politiche che hanno le loro maggiori ripercussioni a livello locale), sia il livello 'di mezzo', quello dello Stato (garante del rispetto e dell'applicazione dei programmi e dei diritti stessi) attore che può, o meno, far sì che i popoli indigeni partecipino alla vita sociale, politica ed economica dei paesi a cui appartengono.

I popoli indigeni del mondo vivono realtà diverse determinate da condizioni e contesti specifici. Ciononostante, la similitudine di aspirazioni e richieste crea un'agenda comune intorno alla quale si costituisce il movimento indigeno internazionale. Tra i temi di questa agenda ho scelto quelli che a mio avviso sono più utili ad analizzare la 'questione' indigena nella relazione tra i suoi livelli. Tali temi - concetti sono: il territorio, l'autodeterminazione e lo sviluppo.

Il contatto tra le persone che partecipano ai tre livelli (agenti internazionali, personale statale, e rappresentanti indigeni) produce politiche e programmi rivolti ai popoli indigeni. Il dialogo muove anche all'auto-riflessione e mutamento reciproco e determina la creazione di nuovi significati, simboli e realtà. Il contatto implica che i popoli indigeni manipolino e usino strategicamente il proprio repertorio culturale e tradizionale e la propria identità etnica in un'ottica di recupero, rivalorizzazione e reinvenzione. Questi processi di etnogenesi sono motivati da fini essenzialmente politici e di rivendicazione dei propri diritti in reazione alla vulnerabilità dei popoli indigeni e la marginalizzazione subita nella loro relazione con le società dominanti a cui appartengono.

Questa scelta è determinata dalla mia personale esperienza di lavoro e studio. Leader e

rappresentanti delle organizzazioni indigene raccontano la propria esperienza mettendo in relazione i tre livelli e descrivendo gli strumenti concettuali che utilizzano, ed i temi su cui concentrano le proprie rivendicazioni, come prodotto di questa dinamica di dialogo e interrelazione. Conseguenzialmente, il lavoro sul campo è stato multisituato e si è svolto in due municipi – territori boliviani, nelle città boliviane di La Paz (sede del governo e di varie organizzazioni indigene) e Santa Cruz (centro economico e sede di organizzazioni indigene), e al Foro Permanente delle Nazioni Unite sulle Questioni Indigene a New York, luoghi in cui mi sono recata a più riprese dal 2008 al 2011.

## Indice

<b>Introduzione: La questione indigena, le organizzazioni indigene, le istituzioni internazionali e l'antropologia</b>	6
<b><i>I.1 La 'questione' indigena'</i></b>	6
<i>I. 1.1 Chi sono i popoli indigeni?</i>	9
<i>I. 1.2. I temi fondamentali: territorio, sviluppo e autodeterminazione.</i>	12
<b><i>I. 2. Chi sono i popoli indigeni per l'antropologia?</i></b>	31
<b><i>I. 3. Prospettiva, affiliazione teorica e svolgimento dell'analisi.</i></b>	38
<b>Capitolo Primo: La connessione tra i livelli</b>	54
<b><i>1. 1. La Bolivia 'storica'</i></b>	54
<i>1. 1. 1. Jesús de Machaca: dall'epoca precoloniale al recupero della tradizione</i>	62
<i>1. 1. 2. Lomerío: dall'epoca precoloniale al consolidamento territoriale</i>	69
<i>1. 1. 3. Il contatto con l'arena internazionale</i>	77
<b><i>1. 2. La Bolivia neoliberale e le mobilitazioni indigene</i></b>	79
<i>1. 2. 1. Le riforme neoliberali a Jesús de Machaca</i>	86
<i>1. 2. 2. Lomerío: le mobilitazioni per il territorio e le marce indigene</i>	91
<b><i>1. 3. La 'diplomazia indigena'.</i></b>	95
<b>Capitolo Secondo: Il Foro Permanente sulle Questioni Indigene delle Nazioni Unite</b>	101
<b><i>2. 1. Creazione di spazi dedicati ai popoli indigeni nelle Nazioni Unite e del corpus normativo internazionale.</i></b>	101
<i>2. 1. 1. Le Norme</i>	101
<i>2. 1. 2. La creazione del Foro.</i>	104
<b><i>2. 2. Il Foro Permanente sulle Questioni Indigene</i></b>	107
<i>2. 2. 1. Le sessioni del Foro e i temi centrali della 'questione' indigena.</i>	114
<i>2. 2. 2. Il Foro come Parlamento</i>	124
<i>2. 2. 3. Il Foro e gli Stati.</i>	134
<b><i>2. 3. Il Foro e la Bolivia: il Foro in Bolivia e la Bolivia al Foro</i></b>	136
<i>2. 3. 1. Il nuovo paradigma</i>	148
<i>2. 3. 2. La 'diplomazia indigena' boliviana al Foro</i>	156
<b>Capitolo Terzo: La Bolivia di Morales</b>	167
<b><i>3. 1. La Rivoluzione Democratica e il 'primo presidente indigeno'.</i></b>	167
<b><i>3. 2. Proceso de cambio.</i></b>	175
<i>3. 2. 1. Decolonizzazione.</i>	188
<i>3. 2. 2. Nazionalismo aymara.</i>	192



3. 2. 3. <i>'Pachamamismo'.</i>	196
3. 2. 4. <i>Contraddizioni.</i>	202
<b>3. 3. <i>L'autonomia Indigena Originaria Contadina.</i></b>	214
<b>Capitolo Quarto: L'Autonomia a Jesús de Machaqa e Lomerío</b>	221
<b>4. 1. <i>Jesús de Machaqa.</i></b>	222
4. 1. 1. <i>L'autonomia a Jesús de Machaqa</i>	228
4. 1. 2. <i>Il processo</i>	232
4. 1. 3. <i>Contraddizioni e conflitti</i>	244
<b>4. 2. <i>Lomerío.</i></b>	261
4. 2. 1. <i>L'autonomia a Lomerío</i>	276
4. 2. 2. <i>Il Processo</i>	281
4. 2. 3. <i>Contraddizioni e conflitti</i>	290
<b>4. 3. <i>Spunti di Analisi e Comparazione tra Jesús de Machaqa e Lomerío</i></b>	296
<b>Conclusioni</b>	305
<b>Foto</b>	311
<b>Riferimenti Bibliografici</b>	321
<b>Appendici</b>	332

**Introduzione:**  
**La 'questione' indigena, le organizzazioni indigene, le istituzioni internazionali e  
l'antropologia**

***I. 1. La 'questione' indigena.***

A partire dagli anni '70 del secolo scorso i popoli indigeni del subcontinente latinoamericano iniziano a organizzarsi per portare avanti richieste legate al rispetto sia delle proprie culture, sia dei propri territori e per contrastare l'esclusione politica e la marginalizzazione sociale cui sono sottoposti dagli Stati in cui vivono. Con l'obiettivo di rafforzare la propria posizione, queste prime organizzazioni entrano in contatto tra loro e con la cooperazione allo sviluppo. Il contatto produce, sia reti tra organizzazioni – popoli indigeni che, in funzione di problemi analoghi, iniziano a costruire agende comuni, sia la consapevolezza della propria identità differenziata. Di conseguenza, le rivendicazioni e mobilitazioni indigene assumono un forte carattere etnico – identitario che le differenzia dalle organizzazioni sindacali e contadine. Queste organizzazioni possono essere considerate come una particolare voce della società civile, di una società civile in cui i popoli indigeni rappresentano un nuovo movimento sociale molto attivo (Postero 2005).

La nascita e la crescita dei movimenti indigeni in America Latina coincide con l'emergere di nuove tendenze e fenomeni globali (quali la diffusione del neo-liberismo ed il funzionamento sempre più globale e sopranazionale del capitalismo), fenomeni che possono dar forza o indebolire la posizione dei popoli indigeni. Se, da un lato, questi processi conducono ad una diminuzione delle possibilità economiche delle popolazioni indigene - dovuta al funzionamento del capitalismo globale ed al conseguente sfruttamento sopranazionale delle risorse - dall'altro, producono un nuovo fenomeno di razionale partecipazione alla società civile attraverso la creazione di nuovi e plurali principi di partecipazione che permettono la formazione di nuovi spazi di contrattazione e forniscono nuovi strumenti di intervento e manovra per i popoli indigeni (Postero 2006; Warren e Jackson 2002; Hale 2004; Hooker 2005).

Parallelamente ed in concomitanza, gli Stati latino-americani sperimentano, durante gli stessi anni, un processo di democratizzazione neoliberista, processo che apre la strada a nuove

opportunità per i popoli indigeni all'interno degli Stati, e di conseguenza, nuove possibilità per il riconoscimento dei loro diritti politici. Nel corso degli ultimi decenni, i popoli indigeni diventano quindi sempre più visibili in funzione della crescente importanza e partecipazione degli stessi alla politica degli Stati a cui appartengono. Inoltre, lo Stato resta l'obiettivo immediato della politica indigena nella sua funzione di mediatore tra arene locali e internazionali, dunque, è l'obiettivo primario delle richieste dei popoli indigeni (Warren e Jackson 2002).

Ulteriore conseguenza della globalizzazione è la costruzione di quelle reti internazionali che permettono alle popolazioni indigene di interagire tra loro e con gli organismi internazionali, per ottenere quei diritti economico - politici negati loro da governi locali e nazionali. In questo senso quindi, i gruppi di pressione e le reti di associazioni possono essere considerati come conseguenze non economiche della globalizzazione (Kunitz 2000). Le questioni legate ai popoli indigeni, e le richieste di questi di riconoscimento dei propri diritti, assumono, in questo lasso di tempo, caratteristiche sempre più internazionaliste, si assiste ad un 'salto' nella dimensione della 'questione' indigena (Lucero 2003) in quanto movimenti e organizzazioni locali, nati per far fronte a problemi locali, si 'sviluppano' creando ponti, reti e collegamenti che danno vita ad un movimento indigeno internazionale che si muove su più livelli e coinvolge differenti attori, perseguendo obiettivi, e portando avanti agende, sempre più interconnesse tra aree e popoli diversi. Nel corso degli anni l'attivismo indigeno prende quindi la forma di un movimento politico-culturale sopranazionale che si occupa di varie e diversificate battaglie su diversi fronti (Muehlebach 2001).

I popoli indigeni stanno attualmente tentando di realizzare un progetto politico e legale specifico; un progetto riguardo al territorio, al proprio sviluppo auto-determinato ed all'auto-determinazione in cui 'l'auto' conta su nozioni di cultura come collettiva e territorializzata. Questo movimento sta avendo ripercussioni sul modo in cui le violazioni degli Stati Nazionali contro le popolazioni indigene vengono interpretate dal diritto internazionale (Muehlebach 2001 e 2003). “Il grande problema è ancora [...] la mancanza di politiche pubbliche volte a questi popoli, che si traduce in costante conflitto creato dall'asimmetria di forze tra indigeni e non - indigeni” (Stidsen 2007:207-8). I popoli indigeni hanno bisogno di riforme politiche forti e concrete da parte del governo, che è, in fin dei conti, l'entità in grado di assicurare

soluzioni a lungo termine per la questione indigena

Il legame con l'arena internazionale serve ai movimenti indigeni per rafforzare la loro posizione, costruire meccanismi di difesa dei propri diritti e diffondere consapevolezza riguardo alle proprie questioni. La concezione tradizionale di Stato Nazionale viene sfidata da queste richieste e resiste alle spinte multiculturali della sua cittadinanza (Warren e Jackson 2002). A causa di ciò, le popolazioni indigene fanno appello alle ONG occidentali ed agli organismi internazionali per essere aiutate, “riconoscendo che la resistenza isolata è insufficiente, le popolazioni indigene mobilitano la pressione esterna catturando l'immaginazione delle ONG occidentali” (Egan 1996:140; Varese 1996).

Nell'arco degli ultimi decenni si consolida quindi l'idea che gli obiettivi dei movimenti indigeni non possano essere adeguatamente realizzati senza l'esistenza di istituzioni che accolgano le loro richieste. Il movimento indigeno conduce quindi all'aumento della partecipazione indigena nelle istituzioni internazionali, sia attraverso una maggiore partecipazione nelle istituzioni esistenti, sia attraverso riforme del sistema stesso ed “è attraverso la partecipazione [nelle istituzioni internazionali] che le aspirazione dei popoli indigeni e le dinamiche delle istituzioni internazionali si intersecano” (Tennant 1994: 56).

Sono le istituzioni internazionali che per prime si trovano a relazionarsi con la concettualizzazione dei 'popoli indigeni' e delle questioni che li riguardano, in funzione delle richieste che questi presentano loro, e che si trovano a mettere in discussione gli strumenti ed i concetti che adoperano in relazione a questi ed a crearne di nuovi per, e con, i popoli indigeni stessi. Concetti quali quelli di territorio, sviluppo e autodeterminazione, che vedremo essere preponderanti per i popoli indigeni, rispondono a problemi locali presentati dalle organizzazioni indigene alle arene internazionali dove vengono 'concettualizzati' e diffusi; la 'questione' indigena ed i concetti relativi crescono in parallelo e dialogo tra il livello locale e quello internazionale.

Nei paragrafi a seguire intendo descrivere la 'questione' indigena così come viene affrontata dall'arena internazionale per poi concentrarmi sulla prospettiva e sui dibattiti antropologici riguardo ai 'popoli indigeni'. La scelta di concentrarmi prima sull'arena internazionale è

determinata dal fatto che, anche se i popoli indigeni sono 'oggetti' ed interlocutori dell'antropologia a partire dalla sua nascita, nell'arco degli ultimi decenni questi hanno interagito, fino ad ottenere uno spazio specifico a loro dedicato, con istituzioni e arene internazionali, identificati come campo preferenziale per l'ottenimento di visibilità e diritti.

Dall'interazione con le istituzioni internazionali i popoli indigeni sono usciti con una diversa coscienza di sé e delle loro 'questioni'. Questa nuova auto-rappresentazione determina anche il mutare nel contatto con gli antropologi che studiano e lavorano con loro. Generalmente, usando le parole di Hodgson, gli antropologi si trovano ad osservare “le persone con le quali hanno lavorato per anni riformulare le loro identità collettive [...] per abbracciare una nuova identità come 'indigeno’”, definizione ambigua e controversa che viene utilizzata anche da gruppi 'senza diritti' per promuovere, politicamente e legalmente, la propria posizione (Hodgson 2002:1040).

L'internazionalizzazione della causa-movimento indigeno, ed il suo sempre più organico collegamento con attori e arena internazionali, porta a far diventare quella di 'popoli indigeni' una definizione della politica e dei diritti umani a livello internazionale. Di pari passo, nel percorso 'dal locale al globale' i nomi 'propri' di tali popoli ed i modi in cui si definiscono nel contatto con la società dominante (originari, aborigeni, tribali, nativi, prime nazioni) si inseriscono all'interno di una più generale, volutamente vaga, ed onnicomprensiva etichetta di 'popoli indigeni'.

### *1. 1. 1. Chi sono i popoli indigeni?*

Quella di 'popoli indigeni' è una definizione politica e legale la cui accezione comune adottata dalla comunità internazionale si riferisce e si basa sulla descrizione che per primo ne fa José Martínez Cobo in uno studio sul problema della discriminazione contro le popolazioni indigene commissionatogli dalle Nazioni Unite. Questi li descrive come:

“comunità, popoli e nazioni indigene sono quelle che, avendo una continuità storica con società precoloniali che si svilupparono sui loro territori prima delle invasioni, si considerano distinti dagli altri settori della società che ora sono predominanti su quei territori, o su parti di loro. Essi formano, attualmente, settori non dominanti della società e sono determinati a preservare, sviluppare e

trasmettere alle future generazioni i loro territori ancestrali e la loro identità etnica quali basi della loro perdurante esistenza come popolo, in accordo con i propri modelli, istituzioni sociali e sistemi legislativi”<sup>1</sup>.

A questa prima descrizione segue quella della convenzione 169 dell'ILO<sup>2</sup>, che descrive i popoli indigeni come discendenti dagli originari abitanti dei paesi colonizzati dagli europei, e come popoli che detengono sistemi sociali, economici e culturali che li distinguono dalla società dominante degli Stati nei quali vivono. A questi fattori che determinano 'l'indigenità' dei popoli, il Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene delle Nazioni Unite<sup>3</sup> aggiunge quello di marginalizzazione e discriminazione. I popoli indigeni sono popoli che hanno “sperimentato la sottomissione, l'emarginazione, il saccheggio, l'esclusione o discriminazione, sia che tali condizioni persistano o meno”<sup>4</sup>.

La comunità internazionale ed il sistema delle Nazioni Unite non adottano una definizione 'chiusa' e 'definitiva' di popolo indigeno e l'opinione oggi prevalente è che nessuna definizione universale del termine sia necessaria. Questo in quanto tale definizione determinerebbe una cristallizzazione dell'espressione divenendo normativa e, quindi, risulterebbe sovra -o sotto-inclusiva, lasciando 'fuori' popoli che attualmente si appellano alla definizione di 'popolo indigeno' per veder riconosciuti i propri diritti. Aggiungere la subordinazione e marginalità come fattori caratterizzanti i popoli indigeni risulta quindi una scelta intenzionale in quanto i popoli che non possono vantare la loro esistenza previa ad altri settori della società, ma che

---

<sup>1</sup> José Martínez Cobo “The Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations” 1986/87 UN Doc E/CN.4/Sub.2/1986/7.

Studio commissionato dalla Sotto-Commissione sulla Prevenzione della Discriminazione e la Protezione delle Minoranze delle Nazioni Unite nel 1972 e conclusosi nel 1987.

<sup>2</sup> La Convenzione sui popoli indigeni e tribali dell'International Labour Organization del 1989 (convention n. 169) si applica a:

- I popoli tribali le cui condizioni sociali, culturali ed economiche li distinguono da altre sezioni della comunità nazionale, e il cui status è regolato totalmente o parzialmente dai propri usi o tradizioni o da leggi e regolamenti speciali.
- Popoli che sono considerati indigeni per il fatto di discendere dalle popolazioni che abitavano il paese, o una regione geografica a cui il Paese appartiene, all'epoca della conquista, della colonizzazione o la creazione dei confini dello Stato attuale e che, a prescindere dal loro status giuridico, mantengono una parte o la totalità delle proprie istituzioni sociali, economiche, culturali e politiche.

<sup>3</sup> Organo sussidiario del sistema delle Nazioni Unite, fondato nel 1982 e supervisionato dalla Sotto-Commissione sulla Promozione e Protezione dei Diritti Umani. Termina le attività nel 2006.

<sup>4</sup> Erica-Irene A. Daes (1996) “Working Paper on the Concept of 'Indigenous People'”, preparato per il Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene (Working Group on Indigenous Populations). UN Doc E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2

mantengono con questa relazioni subordinate e detengono sistemi culturali, politici ed economici specifici e diversi da quelli della società dominante, possono, identificandosi come indigeni, appellarsi al corpus di diritti a questi riconosciuto.

In questa linea, invece di offrire una definizione riguardo ai popoli indigeni, la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni<sup>5</sup> sottolinea l'importanza dell'auto-identificazione, ossia lascia ai popoli indigeni stessi la possibilità di definire la loro identità. L'articolo 33 della Dichiarazione recita:

“I popoli indigeni hanno il diritto di determinare la propria identità o appartenenza in conformità con i loro costumi e tradizioni. Questo non pregiudica il diritto degli individui indigeni a ottenere la cittadinanza degli Stati in cui vivono”.

Il principio di auto-identificazione è già presente nello studio di Martínez Cobo, che scrive:

“su base individuale, un indigeno è una persona che appartiene a queste popolazioni indigene attraverso l'auto-identificazione come indigeno (coscienza di gruppo) ed è riconosciuto e accettato da queste popolazioni come uno dei suoi membri (accettazione da parte del gruppo). Ciò preserva per queste comunità il diritto sovrano e il potere di decidere chi appartiene a loro, senza interferenze esterne<sup>6</sup>”

ed è considerato un criterio fondamentale per la determinazione dei gruppi a cui si applicano le disposizioni della Convenzione 169 dell'ILO.

In base a questi riferimenti si delinea internazionalmente un significato standard che, seppur non vuole definire la nozione di 'popolo/i indigeno/i' in modo da non renderla inaccessibile a coloro che si riconoscono (anche strumentalmente) indigeni, permette di adottare una definizione 'operativa' aperta e fruibile di popoli indigeni che consente di attuare politiche e programmi ad essi rivolti.

---

<sup>5</sup> La Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni è stata adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite durante la sua 61a sessione presso la sede delle Nazioni Unite a New York il 13 settembre 2007. La Dichiarazione, adottata dopo più di due decenni di dibattito, delinea i diritti dei popoli indigeni del mondo, proibisce la discriminazione contro di loro, e stabilisce i diritti individuali e collettivi dei popoli indigeni, così come i loro diritti alla cultura, l'identità, la lingua, l'occupazione, la salute, l'istruzione e altre questioni.

<sup>6</sup> José Martínez Cobo “The Study on the Problem of Discrimination against Indigenous Populations” 1986/87 UN Doc E/CN.4/Sub.2/1986/7.

A partire dai primi anni di interazione tra popoli indigeni e istituzioni internazionali, durante i quali il movimento indigeno internazionale vede la partecipazione di gruppi provenienti soprattutto dalle Americhe e dall'Oceania i cui popoli, avendo sofferto la colonizzazione non solo sono 'indigeni' – primi abitanti dell'area, ma, in funzione dei regimi coloniali, subiscono processi di marginalizzazione, tentativi di assimilazione e politiche che tendono alla scomparsa dei loro sistemi di vita, il movimento indigeno si allarga ad accogliere gruppi provenienti dall'Asia e dall'Africa. L'allargamento della 'base' del movimento comporta che la definizione aperta ed il criterio di auto-identificazione diventino importanti in quanto permettono a quei popoli, quali quelli africani e asiatici, che non subiscono una polarizzazione tra bianchi – meticci e indigeni, ma che soffrono marginalizzazione e vulnerabilità nei confronti delle società dominanti a cui appartengono, di definirsi indigeni e richiedere quei diritti che il movimento indigeno vuole riconosciuti dall'arena internazionale.

Non pretendendo di dare conto dell'ampio e variegato fronte che compone il movimento indigeno internazionale, e della diversa condizione dei popoli indigeni di tutto il mondo, la mia analisi si focalizza sull'America Latina, in modo particolare sulla Bolivia, come caso esemplificativo del crescere del movimento indigeno ed il parallelo crearsi di spazi a questo dedicati nell'arena internazionale e nella struttura dello Stato boliviano. In ogni modo, il movimento indigeno internazionale si unisce e converge su temi che, nonostante la diversità di storie e condizioni, sono identificati come comuni e prioritari.

#### *I. 1.2. I temi fondamentali: territorio, sviluppo e autodeterminazione.*

Lo studio di Martinez Cobo inquadra il nascente movimento indigeno internazionale in termini di diritti umani, un punto di riferimento che da allora caratterizza il movimento e che determina che i diritti umani, e le istituzioni legate allo sviluppo di questi, siano da subito visti come campo preferenziale di discussione dei temi - questioni indigene a livello internazionale. Rappresentanti, organizzazioni e movimenti indigeni si appellano a queste istituzioni ed al corpus di norme che queste promulgano, in qualità di titolari di diritti specifici e speciali per vedersi riconosciuti questi diritti. I popoli indigeni divengono un soggetto specifico nel campo del diritto internazionale.

All'iniziale identificazione come esponenti poveri delle società di appartenenza, gli indigeni



rispondono chiedendo che venga loro riconosciuto il diritto alla propria differenza, il diritto all'equità basato sul riconoscimento della differenza. Questo si deve anche al fatto che le condizioni di vita di molti popoli indigeni vengono da loro concepite come impoverimento causato da espropriazione delle terre e sfruttamento, ossia, come conseguenze dell'ingerenza esterna sui loro territori e sistemi organizzativi. In questo senso la marginalità e subordinazione sofferte dai popoli indigeni si contrastano, nell'ottica proposta, attraverso il riconoscimento di diritti speciali.

Approfondirò più avanti il legame con il discorso e le pratiche dei diritti umani in relazione ai popoli indigeni, e la discussione che ne consegue riguardo l'opportunità di garantire diritti speciali e specifici ai popoli indigeni, qui mi interessa sottolineare che, nel vasto campo dei diritti umani, tre concetti, e relativi diritti e pratiche, appaiono preponderanti sia nelle arene internazionali, sia nell'ambito nazionale – locale; questi sono il concetto di terra – territorio, lo sviluppo e l'autodeterminazione.

- *Terra e Territorio*

Di pari passo con la creazione di reti ed agende comuni a livello regionale ed internazionale, i movimenti indigeni passano da richieste di tipo assistenzialista a richieste di riconoscimento dei propri diritti. Da una richiesta iniziale di riconoscimento culturale e di diritto alla diversità, si passa a richieste legate ai diritti sui propri territori ed al riconoscimento delle pratiche economiche, politiche e culturali che su questo si svolgono. Fin dalle prime articolazioni del movimento indigeno la richiesta di riconoscimento dei propri diritti territoriali è fondamentale e rimane centrale nell'attualità.

La concezione di territorio elaborata dai popoli indigeni e diffusa a livello internazionale e tra le istituzioni che si occupano della 'questione' indigena, è quella di: “un concetto ampio di terra e territori indigeni, in cui quest'ultima categoria comprende non solo gli spazi fisici occupati, ma anche quelli utilizzati per le loro attività culturali o di sussistenza. Questo approccio è compatibile con la realtà culturale dei popoli indigeni e il loro rapporto speciale con la terra e il territorio, nonché con le risorse naturali e l'ambiente in generale. L'occupazione di un territorio da parte di un popolo indigeno o una comunità non è quindi limitato al nucleo di case dove i suoi membri vivono, il territorio comprende una zona fisica

costituita da un nucleo di abitazioni, le risorse naturali, le colture, le piantagioni e il loro ambiente, legato alla loro tradizione culturale. In questo senso, il rapporto tra i popoli indigeni e i loro territori non è limitato a specifici villaggi o insediamenti, l'uso del territorio e l'occupazione dello stesso da parte dei popoli indigeni e tribali si estendono oltre l'insediamento di villaggi a includere le terre che vengono utilizzate per l'agricoltura, la caccia, la pesca, la raccolta, il trasporto, e altri scopi culturali, quindi i diritti dei popoli indigeni e tribali comprendono il territorio nel suo complesso<sup>7</sup>”.

Il diritto dei popoli indigeni sui propri territori viene riconosciuto dalla Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni in vari dei suoi articoli e dalla Convenzione ILO 169 negli articoli 13 – 19. La Dichiarazione attesta che:

“i popoli indigeni hanno il diritto di mantenere e rafforzare il loro distintivo rapporto spirituale con le loro terre e territori, acque, coste, mari e altre risorse, tradizionalmente possedute o altrimenti occupate e utilizzate, e mantenere le loro responsabilità verso le generazioni future a questo riguardo”<sup>8</sup>.

Per poter usufruire del diritto alle proprie terre e territori, i popoli indigeni si appellano al principio del consenso libero, previo e informato come strumento atto a determinare e stabilire le priorità e le strategie per il proprio sviluppo auto-determinato e per l'uso dei loro territori.

Questo concetto di territorio ed il principio di consenso libero, previo e informato sono contenuti nella Dichiarazione di Kimberley<sup>9</sup> nella quale i popoli indigeni che elaborano la Dichiarazione esprimono che:

“come popolo, intendiamo riaffermare i nostri diritti di autodeterminazione e di possedere, controllare e gestire le nostre terre, acque e altre risorse. Le nostre terre e territori sono al centro della nostra esistenza - noi siamo la terra e la terra fa parte di noi, abbiamo un rapporto spirituale e materiale distinto con le nostre terre e territori che sono indissolubilmente legati alla nostra sopravvivenza e salvaguardia, allo sviluppo dei nostri sistemi di conoscenza e culture, la

---

<sup>7</sup> Indigenous and Tribal Peoples' Rights over their Ancestral Lands and Natural Resources. Norms and Jurisprudence of the Inter - American Human Rights System. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 56/09. 30 December 2009.

<sup>8</sup> Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni dell'ONU, articolo 25.

<sup>9</sup> The Kimberley Declaration. International Indigenous Peoples Summit on Sustainable Development. Khoi-San Territory, Kimberley, South Africa, 20-23 August 2002.

conservazione e l'uso sostenibile della biodiversità, e la gestione degli ecosistemi. Abbiamo il diritto di determinare e stabilire le priorità e le strategie per il nostro sviluppo auto-determinato e per l'utilizzo delle nostre terre, territori e altre risorse. Chiediamo che il consenso libero, previo e informato sia il principio per approvare o rifiutare qualsiasi progetto o attività che interessano le nostre terre, territori e altre risorse”.

Il concetto di territorio include le risorse contenute nello stesso e si lega alla conoscenza tradizionale ed all'uso e gestione dei territori e delle risorse; nella stessa Dichiarazione i popoli indigeni affermano questo legame sostenendo che:

“l'accettazione e il riconoscimento nazionale, regionale e internazionale dei popoli indigeni è fondamentale per il raggiungimento della sostenibilità umana e ambientale. I nostri sistemi di conoscenza tradizionali devono essere rispettati, promossi e tutelati, i nostri diritti collettivi di proprietà intellettuale devono essere garantiti e assicurati. La nostra conoscenza tradizionale non è di pubblico dominio, ma è proprietà collettiva, culturale e intellettuale protetta dal nostro diritto consuetudinario. L'uso non autorizzato e l'appropriazione indebita delle conoscenze tradizionali è un furto”.

Il legame tra l'ambiente – il territorio e le culture indigene viene costantemente ribadito da leader e rappresentanti indigeni e la garanzia del diritto di proprietà territoriale è vista come base fondamentale per lo sviluppo della cultura delle comunità indigene, la loro vita spirituale, e la sopravvivenza economica. Questo modello di equilibrio con il proprio ambiente nasce in dialogo con gli agenti della cooperazione allo sviluppo e delle agenzie delle Nazioni Unite che, a causa della diffusa (globale) paura del disastro ambientale, che si diffonde a partire dagli anni '80, guardano alla gestione territoriale e delle proprie risorse da parte dei popoli indigeni come ad un bene prezioso. Parlerò nella sezione che segue del legame tra popoli indigeni e cooperazione allo sviluppo, qui mi interessa accennare alla creazione dell'immagine dei popoli indigeni come 'custodi dell'ambiente'. Dal punto di vista di quelle agenzie di sviluppo interessate all'ambiente, i popoli indigeni diventano un 'buon selvaggio ecologico' (Redford 1991) e, parallelamente, i popoli indigeni cominciano a presentare se stessi come guardiani e custodi dell'ambiente, interagendo con successo con

l'immagine occidentale di conservazione naturale e 'nobile selvaggio' e, di conseguenza, la loro sopravvivenza, la sopravvivenza delle loro culture e modi di vivere, diventano parte integrante della sopravvivenza dell'ambiente (Egan 1996). Nasce così il legame tra ambientalismo e popoli indigeni.

L'Inter-relazione tra l'immagine proposta di sé da parte dei popoli indigeni e quella, speculare, che di questi hanno le agenzie di sviluppo interessate alla protezione ambientale, assume la forma di ciò che Green chiama “collegamento eco-etno-politico” (2006:330), che crea una connessione inscindibile tra ecologia ed etnia, collegamento che nasce dall'attivismo indigeno transnazionale interessato al riconoscimento di diritti sui propri territori (Muehlebach 2001). L'attenzione per i modi non distruttivi di gestione delle risorse porta a concepire le tradizioni e conoscenze non occidentali come strumenti da adottare nella protezione dell'ambiente. Questo dà ai popoli indigeni 'virtù ecologica' e la loro gestione ambientale acquisisce un valore strategico nel discorso ambientale globale. Tuttavia, una tale immagine di 'guardiani dell'ambiente' può entrare “in contraddizione con le priorità di molti popoli indigeni che cercano il controllo sulle risorse” (Nygren 1999). Questo mito di coerenza non riflette necessariamente le esigenze e gli obiettivi dei popoli indigeni, ma serve l'obiettivo ambientale di fornire un 'volto umano' ai progetti di sviluppo sostenibile e di utilizzare a questo fine i popoli indigeni, a condizione che questi siano conformi con l'immagine che gli occidentali hanno di essi (Nygren 1999; Conklin e Graham 1995). In queste linee Redford e Stearman sottolineano che: “gli ambientalisti possono detenere l'aspettativa irrealistica che i nativi preservino i terreni ceduti loro nello stesso stato in cui li hanno ricevuti, mentre i popoli indigeni si aspettano di poter usare quelle terre per assicurare la loro sopravvivenza fisica e culturale” (1993:254). Questa “prospettiva globalocentrica dominante” (Escobar in Trapp 2000:25) colloca la conservazione e la protezione della natura al centro delle preoccupazioni, relegando i popoli indigeni ed i loro bisogni reali ad un effetto collaterale.

Concependo la dinamica di rappresentazione e auto-rappresentazione come un processo creativo e politicamente importante, il collegamento con l'ambientalismo assume una nuova luce che vede le ONG ambientali come strumenti usati dai popoli indigeni per colmare il “divario di comunicazione tra indiani e non indiani” (Ramos 2002: 258), questa prospettiva dimostra quanto sia riduttivo vedere i popoli indigeni come soggetti sottomessi al rapporto o

vittime dell'etichetta essenzializzante di 'buon selvaggio'. Nel loro incontro con le forze esterne e gli attori politici i popoli indigeni sono in grado di utilizzare il loro “attaccamento eco-mistico alla terra [come forma di] rappresentazione compatibile con una specifica congiuntura politico-economica” (Fisher 1994:229). Il loro ambientalismo sarebbe quindi “prima di tutto uno strumento strategico per la comunicazione e la mobilitazione politica” (Conklin 1997:726). In questo senso, l'aiuto delle agenzie internazionali è necessario per rafforzare la posizione dei popoli indigeni nelle loro richieste di diritti territoriali e far 'sentire la loro voce' in quelle arene decisionali dove questi si discutono, ma questi legami non consistono nella risoluzione della 'questione' territoriale. Infatti i “collegamenti internazionali possono essere una potente risorsa politica [...] ma sono più preziosi come un supplemento al, non un sostituto per, lo sviluppo delle risorse politiche a livello locale” (Keck 1995: 421). Per non incorrere in visioni essenzializzate, equilibri di potere che li vedono schiacciati dal colonialismo occidentale o vittime del mito di coerenza, oggi i rappresentanti indigeni che partecipano alle arene internazionali sottolineano la necessità di decidere, gestire e utilizzare i propri territori secondo le proprie esigenze e fanno pressione affinché venga loro riconosciuto il diritto allo sviluppo auto-determinato

I diritti territoriali e di gestione delle risorse discussi a livello internazionale hanno ripercussione sul modo in cui gli Stati si rapportano e concepiscono i popoli indigeni che vivono al loro interno e muovono, attraverso la pressione esercitata dagli organismi internazionali e dal movimento indigeno internazionale, a riforme del sistema di proprietà delle terre. Nel corso degli ultimi decenni, vari Stati Latinoamericani riformano le proprie leggi territoriali in un'ottica di riconoscimento dei territori indigeni, ciò nonostante, “anche se negli ultimi anni molti paesi adottano leggi che riconoscono la proprietà collettiva e inalienabile delle comunità indigene alla proprietà delle loro terre, le procedure di titolazione della terra da parte dello Stato sono lente e complesse e, in molti casi, i titoli assegnati non vengono rispettati nella pratica<sup>10</sup>” e il territorio rimane uno dei temi più dibattuti, oltre che un elemento di mobilitazione del movimento indigeno internazionale.

---

<sup>10</sup> Rodolfo Stavenhagen, Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples, Report to the Fourth Session of the UN Human Rights Council, 27 February 2007  
<http://www.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/4session/reports.htm>

- *Sviluppo*

Lo sviluppo ha notevoli conseguenze, spesso negative, per i popoli indigeni, ed è quindi una questione di fondamentale importanza, una delle più discusse a livello internazionale. I popoli indigeni chiedono di inserirsi in programmi e processi di sviluppo in modo da poterne determinare l'andamento ed in modo che questi rispettino i loro diritti. Parallelamente, rappresentanti e organizzazioni indigene promuovono una riforma del modello di sviluppo dominante, una riforma che propone valori e pratiche indigene, di utilizzo sostenibile delle risorse e di vita in armonia, reciprocità e sostenibilità con l'ambiente come alternative al paradigma dominante.

A partire dagli anni '80, l'agenda dello sviluppo si sposta verso modalità partecipative per gestire i progetti e programmi di sviluppo. Considerando il fallimento sia dei progetti basati sullo Stato sia dei progetti guidati dal mercato dei decenni precedenti, l'attenzione si indirizza verso lo sviluppo partecipativo come un modo per potenziare le popolazioni locali, rafforzare la responsabilità dei partners locali ed avere servizi efficienti (Chambers 1997; Wignaraja 1991). Nell'ambito della gestione delle risorse, un simile tentativo prende la forma di gestione delle risorse naturali a base comunitaria, in modo da sfuggire alla 'Tragedy of the Commons' (Hardin 1968) attraverso la gestione collettiva delle risorse (Ostrom 1990).

Non è mia intenzione discutere in modo approfondito le teorie dietro questi progetti, vorrei semplicemente sottolineare il passaggio a prospettive più localizzate e partecipative nel discorso e nei progetti di sviluppo, questo perché questo spostamento di prospettiva ha una grande importanza per i popoli indigeni in quanto genera una rinnovata attenzione verso il loro stile di vita e di gestione ambientale – territoriale - organizzativa. Questo cambiamento di prospettiva cammina parallelo alla concezione dei popoli indigeni come ambientalisti che abbiamo visto nella sezione precedente e apre alla prospettiva che le conoscenze indigene siano lo strumento necessario per interventi di sviluppo di maggior successo in quanto 'sostenibili', dal punto di vista ambientale quanto sociale, e partecipativi, in quanto gestiti in cooperazione con i popoli stessi (Sillitoe et al 1998 e 2002).

La modifica dell'attitudine dello sviluppo, dalle riforme statali – del mercato a forme localizzate, partecipative e sostenibili di gestione dei progetti e programmi, porta all'adozione

da parte della comunità internazionale dell'idea di 'sviluppo sostenibile' come paradigma necessario. L'idea dello sviluppo sostenibile muove i primi passi a partire dalla Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente Umano tenutasi a Stoccolma nel 1972, nella quale si esprime preoccupazione per l'ecologia e si rendono le problematiche ambientali una questione globale per quel che riguarda il loro campo di applicazione (Di Chiro 2003). La crisi ambientale assume quindi un carattere unificante e interconnesso e il 'futuro comune' della terra comincia ad essere concepito come una preoccupazione universale, quando la relazione della Commissione Brundtland, dal titolo 'Il nostro futuro comune', definisce la crisi ambientale una questione globale e trova la sua soluzione nello 'sviluppo sostenibile', un termine che diviene presto universale (Garcia e Vredenburg 2003).

Il ricorso alla formula di 'sviluppo sostenibile' e la necessità di modificare l'approccio dei programmi e progetti di sviluppo viene ulteriormente sostenuto nel 1992 durante la Conferenza delle Nazioni Unite sull'Ambiente e lo Sviluppo tenutasi a Rio de Janeiro, in seguito alla quale la preoccupazione circa l'ambiente e la sua gestione sostenibile diventa un obiettivo fondamentale della cooperazione internazionale (Escobar 1998). “In un'epoca di modelli emergenti di sviluppo sostenibile, i concetti di diversità biologica e culturale [...] si sono prepotentemente presentati alla ribalta” (Muehlebach 2001:418-9) ed in questi concetti si crea lo spazio per instaurare la relazione tra popoli indigeni e 'sviluppo sostenibile'.

Per quel che riguarda il lato della partecipazione nella gestione dei progetti, “l'obiettivo attuale di molte agenzie di sviluppo è quello di costruire collaborazioni più efficaci tra i 'donatori' e i 'beneficiari' e tra i governi e la gente, per migliorare le possibilità di riuscita degli interventi di 'sviluppo'” e quindi la cooperazione allo sviluppo si trova a “ricercare percorsi più appropriati, più flessibili e più locali. 'Partecipazione', 'autosufficienza', 'dialogo' e 'sviluppo dal basso', diventano parole chiave” (Mardsen 1994:35, 46). La partecipazione implica che nuovi soggetti, soprattutto le ONG, vengano usati come strumenti per attuare più efficacemente i progetti di sviluppo e, parallelamente, che le popolazioni locali vengano formate e 'potenziate' (empowered) per gestire i progetti a loro rivolti in un ottica di 'sviluppo dal basso'. Nella nuova prospettiva dello 'sviluppo umano' entrano quindi gli aspetti sociali e, non solo le ONG ottengono finanziamenti per formare i popoli indigeni nell'esercizio dei loro diritti come cittadini, ma i 'donatori' iniziano a finanziare direttamente i popoli indigeni per

progetti di etnosviluppo (Postero 2009).

L'etnosviluppo, ovvero, “l'esercizio della capacità sociale di un popolo di costruire il suo futuro, utilizzando gli insegnamenti della sua esperienza storica e le risorse reali e potenziali della sua cultura, in accordo con un progetto che si definisca secondo i propri valori e le proprie aspirazioni” (Bonfil Batalla citato in Colajanni 1998:23) diviene un canale importante di attuazione dei progetti in ambito indigeno. Attraverso i 'piani di vita' (planes de vida) indigeni, i progetti di sviluppo si 'avvicinano' ai popoli indigeni la cui 'indigenità' assume un valore aggiunto in quanto agenti locali dotati di conoscenze locali necessarie per l'efficace attuazione dei progetti. Il 'revival' etnico degli anni '80 – '90 nasce quindi anche come coniugazione di auto-rappresentazione e pratiche strategiche da parte dei popoli indigeni che reinterpretano, in funzione del contatto con gli agenti di sviluppo, il loro patrimonio culturale (Postero 2009; Colajanni 1998).

Le agenzie ed istituzioni internazionali che si occupano della 'questione' indigena riconoscono nella partecipazione dei popoli indigeni un fattore necessario non solo, come abbiamo visto in precedenza, per l'efficacia dei progetti di sviluppo ma, soprattutto, per il rispetto delle necessità ed aspirazioni (dei diritti) dei popoli stessi. In riferimento allo sviluppo la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni nell'articolo 23 sostiene che:

“i popoli indigeni hanno il diritto di determinare e sviluppare le proprie priorità e strategie per esercitare il loro diritto allo sviluppo. In particolare, i popoli indigeni hanno il diritto di partecipare attivamente all'elaborazione e alla definizione dei programmi relativi a salute, alloggio e altre questioni economiche e sociali che li riguardano e, per quanto possibile, ad amministrare tali programmi attraverso le proprie istituzioni”.

La Convenzione 169 dell'ILO prevede che i popoli indigeni e tribali vengano consultati per le questioni che li riguardano. La Convenzione prevede inoltre che i popoli indigeni siano in grado di esprimere il consenso previo, libero e informato riguardo a quei processi politici e di sviluppo che li riguardano. L'articolo 7 della Convenzione 169 stabilisce che i popoli indigeni e tribali hanno il diritto di:

“decidere le proprie priorità nei processi di sviluppo che incidono sulla loro vita,



le credenze, le istituzioni e il benessere spirituale e sulle terre che essi occupano, o utilizzano, e di esercitare il controllo sul proprio sviluppo economico, sociale e culturale”.

Il modo di concepire, e gestire, il proprio sviluppo è un tema fondamentale nell'agenda del movimento indigeno internazionale, tema costantemente dibattuto nelle arene internazionali di incontro tra i partecipanti del movimento e tra questi e le istituzioni internazionali e gli Stati. Il paradigma di sviluppo dominante è considerato dai popoli indigeni come una delle cause dei loro problemi (Tauli Corpuz 2005a). Seguendo questa prospettiva, il modello di sviluppo dominante (ossia, la ricerca incessante di crescita economica senza l'integrazione dello sviluppo culturale, la giustizia sociale e la sostenibilità ambientale) ha fallito ed ora si rende necessaria una riforma del paradigma stesso.

La condizione di povertà in cui molti popoli indigeni versano è intesa da vari governi in termini di deprivazione materiale mentre i popoli indigeni la intendono e la descrivono in termini di impotenza e vulnerabilità legate a: discriminazione sistematica, disuguaglianze e ingiustizie sociali ed ecologiche, processi di impoverimento causati dalla spoliazione delle terre ancestrali, perdita di controllo sulle risorse naturali e relative conoscenze indigene, assimilazione forzata nella società dominante e integrazione nell'economia di mercato, esclusione e mancanza di accesso ai processi decisionali a tutti i livelli. “I governi parlano di 'povertà', mentre i popoli indigeni parlano di 'diritti’” (Cariño 2005:29). Il 'discorso sullo sviluppo' dei leader e rappresentanti indigeni è strettamente legato al rispetto dei loro diritti in quanto, come abbiamo accennato in precedenza, l'orizzonte dei diritti umani è il campo preferenziale di interazione con agenti di sviluppo e Stati.

Attualmente, il movimento indigeno internazionale sta orientando la questione del proprio sviluppo seguendo due strade: inserirsi nel paradigma esistente, modificandolo, o proporre una riforma sostanziale del paradigma. La prima prospettiva prevede l'elaborazione di canali che permettano l'inserimento della prospettiva indigena all'interno del paradigma di sviluppo dominante, attraverso, sia la partecipazione attiva dei rappresentanti indigeni ai tavoli di decisione internazionale, sia lo sviluppo di pratiche e prospettive che rispettino la concezione e le aspirazioni indigene riguardo al proprio sviluppo. Per far questo, i popoli indigeni

esprimono la necessità di creare indicatori di povertà che non siano costruiti intorno ai redditi e inquadrati in un'economia di mercato perché questi parametri, non indigeni, non possono catturare né riflettere adeguatamente la povertà così come è percepita dai popoli indigeni.

I progetti di sviluppo atti a ridurre la povertà devono partire quindi dalla definizione e da indicatori di povertà elaborati dai popoli indigeni stessi. Per questi la riduzione della povertà non è solo un esercizio tecnocratico, ma coinvolge l'intero modo di vita indigeno, e la loro cosmovisione olistica che include la dimensione etica (Tauli-Corpuz 2005b). Per la stessa autrice, leader indigena ed ex presidente del Foro Permanente sulle Questioni Indigene dell'ONU<sup>11</sup>, il concetto e le pratiche dello sviluppo sono in contrasto con i popoli indigeni in quanto 'corrodono' i loro stili di vita, culture e cosmovisioni; lo sviluppo dovrebbe quindi agire nel rispetto di cultura ed identità indigene, lo sviluppo dovrebbe 'indigenizzarsi'. Parole chiave di questa prospettiva di 'indigenizzazione' dello sviluppo sono: sviluppo auto-determinato (o con cultura e identità), consenso previo libero e informato e approccio basato sui diritti umani (human right based approach) come meccanismi per garantire che lo sviluppo persegua le esigenze e desideri dei popoli indigeni e garantisca loro partecipazione piena e diritti.

James Anaya, Relatore Speciale sui Diritti dei Popoli Indigeni dell'ONU<sup>12</sup>, sembra perseguire l'obiettivo di agire dall'interno del paradigma esistente. Anaya sostiene che lo sviluppo sia un diritto per tutti e che il problema consista nelle politiche di sviluppo adottate dagli Stati, politiche che possono avere effetti negativi per i popoli indigeni, come nel caso delle industrie estrattive ed i 'mega-progetti' sui loro territori. Il Relatore Speciale sostiene la necessità che i popoli indigeni si inseriscano nei progetti e programmi di sviluppo limitando i danni e godendo il più possibile dei benefici. A questo fine, Anaya, durante i suoi interventi al Foro Permanente sulle Questioni Indigene, afferma la necessità di rafforzare le istituzioni ed i governi indigeni in modo da rendere possibile la partecipazione di questi in qualità di partner a progetti di sviluppo. In modo simile, e sempre durante le sessioni del Foro Permanente sulle Questioni Indigene, Victoria Tauli-Corpuz, sostiene caldamente la necessità di partecipazione

---

<sup>11</sup> Il Foro è l'organo centrale di coordinamento delle Nazioni Unite per le questioni e i diritti dei popoli indigeni ed è un organo consultivo che riferisce al Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite.

<sup>12</sup> Lo Special Rapporteur on the situation of human rights and fundamental freedoms of indigenous people è una figura creata nel 2001 che lavora a nome del Consiglio dei Diritti Umani al fine di indagare, monitorare e consigliare soluzioni a specifici problemi riguardo i diritti umani dei popoli indigeni.

dei popoli indigeni ai vari tavoli di decisione internazionali riguardo alle questioni che li interessano: dalla Conference of the Parties - COP, ai Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation - REDD e così via.

Altre posizioni espresse dai rappresentanti dei popoli indigeni insistono sulla necessità di trovare alternative al paradigma dominante in un'ottica di riforma più 'radicale' intesa come alternativa al sistema dominante che provoca danni ambientali e sociali ai popoli indigeni. In alcuni casi i rappresentanti indigeni propongono una riforma (una rivoluzione dello sviluppo) che si basa sull'adozione di pratiche e concetti indigeni legati all'ambiente, lo sviluppo e l'equilibrio tra uomo, natura e società. Espressione di questa tendenza è un altro ex presidente del Foro Permanente sulle Questioni Indigene dell'ONU, Carlos Mamani Condori, che, come molti rappresentanti indigeni e governativi del suo paese (la Bolivia), porta avanti la prospettiva di riforma della concezione stessa dello sviluppo. Presentando i propri popoli come esempi di 'un mondo diverso', le cui tradizioni possono venir usate per costruire un nuovo ed alternativo modello di sviluppo, queste posizioni propongono il ritorno all'equilibrio tra l'uomo e la natura, equilibrio basato sull'utilizzo sostenibile delle risorse e sulla vita in armonia, reciprocità e sostenibilità con l'ambiente in contrapposizione al modello occidentale basato sul mercato e sullo sfruttamento capitalistico delle risorse.

Basandosi su concetti e richieste che i movimenti e le organizzazioni indigene dell'America Latina portano avanti da decenni, la 'modernità della tradizione' viene presentata come base del nuovo paradigma – rivoluzione dello sviluppo che si basa sugli indigeni e che esemplifica sia i limiti del concetto occidentale di benessere, e la critica generale all'occidente, sia la valorizzazione, culturale e ambientale, dei popoli indigeni. La questione di riforma del modo di concepire lo sviluppo implica due diversi paradigmi e l'elaborazione di indicatori e approcci diversi nell'ottica di contribuire alla creazione di nuovi modelli di sviluppo legati a cultura e tradizione indigene ma che servano per tutto il mondo. Questa tendenza di riforma da voce al 'Pachamamismo' andino di cui parlerò in seguito, qui ho voluto solo descrivere brevemente le attitudini indigene allo sviluppo e sottolineare il fatto che anche la tendenza 'riformista', nella sua critica al modello dominante, ed alla mentalità che sottende allo stesso, si mette in una posizione di alternativa ma non di negazione dello sviluppo.

Sia la prospettiva di una riforma 'interna' che quella di una più radicale 'rivoluzione' del paradigma, si inseriscono e dialogano con punti di vista e proposte di riforma che interessando la concezione dello sviluppo a partire dagli anni '80. Analizzando le conseguenze negative e l'allargamento del divario tra ricchi e poveri che i programmi di sviluppo possono comportare, accademici, analisti e funzionari delle istituzioni internazionali identificano nel 'diritto allo sviluppo' la possibilità di correggere gli effetti negativi dei processi di sviluppo, ovvero agendo dall'interno a riformare e aggiustare le 'storture' dello sviluppo.

Partendo dal principio di identificare lo sviluppo come diritto umano, il 'diritto allo sviluppo', riconosciuto dalle Nazioni Unite nel 1986 tramite la Dichiarazione sul Diritto allo Sviluppo, implica la partecipazione, la non discriminazione, la trasparenza, la responsabilità quali elementi fondamentali per la pratica dello sviluppo, elementi che tendono all'equità e alla giustizia come obiettivi fondamentali di ogni processo di sviluppo. I principi su cui si fonda il diritto allo sviluppo comportano il riconoscimento dell'autodeterminazione e del controllo sulle risorse da parte dei popoli coinvolti nei programmi di sviluppo, e, di conseguenza, la garanzia da parte degli Stati del riconoscimento di questi diritti e l'eliminazione di discriminazione, colonialismo e razzismo. Nella pratica, il diritto allo sviluppo si vorrebbe tradotto in un approccio che integri nei progetti e programmi i diritti umani e che identifichi nei beneficiari titolari di diritti e negli agenti di sviluppo detentori di doveri (Sangupta 2004; Bunn 2000).

Criticando sia il diritto allo sviluppo che lo sviluppo sostenibile, Wolfgang Sachs sostiene che nessuno dei due approcci dirima il problema di fondo, il paradigma occidentale di crescita capitalistica, che non risolve la questione ambientale, l'ineguaglianza insita nei processi di sviluppo e comporta che il 'sud del mondo' continui ad inseguire il modello (utopico) di sviluppo del 'nord'; sviluppo sostenibile e diritto allo sviluppo non modificherebbero il fondamento che guida pratiche e ideali di sviluppo costituendo solo false alternative rimanendo *nello* sviluppo: “i limiti alla crescita' non portano ad abbandonare la corsa ma a cambiare tecnica di corsa” (Sachs 1993:9). La questione della giustizia, sollevata dai promotori del diritto allo sviluppo, viene intesa da Sachs come giustizia ambientale, ovvero il diritto ambientale, nel senso assoluto dei diritti umani, di condizione necessaria per condurre una vita degna (2003).

Portando all'estremo la riflessione riguardo i principi di equità e giustizia che dovrebbero motivare le pratiche di sviluppo, i fautori della 'decrescita' (vedere ad esempio Latouche 2009) invocano la necessità di un cambio drastico di paradigma che inverta la tendenza di eccessiva produzione e accumulo verso la ricerca di equilibrio ecologico ed equità e redistribuzione delle risorse. Questa tendenza si allinea con la prospettiva espressa da alcuni rappresentanti indigeni di radicale riforma del paradigma e, nella formula provocatoria di Bamonte, fa appello alla possibilità del 'non sviluppo' (2003).

Per concludere questa sezione va fatto un ultimo accenno agli agenti – operatori e le organizzazioni indigeni che lavorano per la cooperazione allo sviluppo e che partecipano alle arene internazionali e che costituiscono quei ponti - canali di congiunzione dei popoli indigeni sia con le ONG internazionali, sia con le Nazioni Unite. È attraverso questi rappresentanti - canali che i popoli indigeni si inseriscono nel lavoro delle agenzie e delle ONG per promuovere il riconoscimento della 'questione' indigena. L'interazione tra rappresentanti indigeni e agenti internazionali produce anche una rinnovata prospettiva delle agenzie che si occupano di sviluppo e che iniziano a concepire i popoli indigeni, da vittime, come risorse per programmi e progetti che 'usino' sistemi culturali e politico – economici indigeni come 'capitale' da inserire nei propri programmi.

Anche di questi agenti – ponti parlerò in seguito in quanto la loro funzione di 'mediazione' esemplifica la difficile questione di mettere in contatto il locale con il globale che espone a interpretazioni contraddittorie e a lealtà multiple (Engle Merry 2006; Olivier de Sardan 2006; Abélès 2001).

- *Autodeterminazione*

Attualmente, i popoli indigeni portano avanti una richiesta più onnicomprensiva di autodeterminazione, spesso declinata in richieste di autonomia, che garantisce diritti culturali, sociali, politici ed economici (collettivi). L'autodeterminazione implica: accesso e controllo delle proprie risorse e territori; rispetto dei propri diritti collettivi e ordinamenti sociali, e culturali, senza controllo o interferenze esterne; rispetto e riconoscimento delle proprie istituzioni e pratiche politiche ed amministrative tradizionali; e una partecipazione più equa

all'arena nazionale attraverso un rapporto con la società dominante e lo Stato basato sul consenso (Stavenhagen 2002a). L'autodeterminazione per i popoli indigeni significa “il diritto di controllo sulle proprie istituzioni, i propri territori, risorse, ordinamenti sociali, e culturali, senza dominio esterno o interferenze, e [implica] il diritto di stabilire il proprio rapporto con la società dominante e lo Stato sulla base del consenso” (Cariño 2005).

I popoli indigeni, come forma specifica di esercitare il proprio diritto all'autodeterminazione, chiedono il diritto all'autonomia e all'autogoverno riguardo alle questioni relative ai loro affari internazionali e locali, includendo cultura, religione, educazione, informazione, media, salute, alloggio, occupazione, benessere sociale, attività economiche, gestione delle risorse e del territorio, e l'ambiente, nonché modalità e mezzi di finanziamento di tali funzioni autonome (Stamatopoulou 1994).

Il diritto dei popoli indigeni all'autodeterminazione è riconosciuto dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni in vari dei suoi articoli, specificatamente, negli articoli 3, 4 e 5 dove si legge che:

“I popoli indigeni hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di questo diritto, essi decidono liberamente il loro status politico e perseguono liberamente il loro sviluppo economico, sociale e culturale.

I popoli indigeni, nell'esercizio del loro diritto all'autodeterminazione, hanno il diritto all'autonomia o all'autogoverno in questioni relative ai loro affari interni e locali, nonché modalità e mezzi per finanziare le loro funzioni autonome.

I popoli indigeni hanno il diritto di mantenere e rafforzare le loro istituzioni politiche, giuridiche, economiche, sociali e culturali distinte, pur mantenendo il loro diritto a partecipare pienamente, se lo desiderano, alla vita politica, economica, sociale e culturale dello Stato”.

Inoltre, la Dichiarazione chiarisce nel preambolo che: “i popoli indigeni posseggono dei diritti collettivi che sono indispensabili alla loro esistenza, al loro benessere e al loro sviluppo integrale come popoli”, diritti collettivi che sono riconosciuti anche dal Gruppo di Sviluppo delle Nazioni Unite (UNDG<sup>13</sup>) che nelle 'Linee Guida sulle Questioni dei Popoli Indigeni

---

<sup>13</sup> Istituito dal Segretario Generale nel 1997, UNDG disegna le linee guida per tutto il sistema delle Nazioni Unite per coordinare, armonizzare e allineare le attività di sviluppo delle Nazioni Unite. UNDG unisce trentadue

riconosce ai popoli indigeni

“specifici diritti collettivi per la loro sopravvivenza come gruppi umani. I diritti collettivi dei popoli indigeni includono il riconoscimento delle loro storie, lingue, identità e culture distintive, ma anche il riconoscimento del loro diritto collettivo alle terre, territori e risorse naturali tradizionalmente occupati e utilizzati, nonché il diritto alle loro conoscenze tradizionali<sup>14</sup>”.

L'autodeterminazione include quindi richieste indigene che spaziano da domande territoriali a riconoscimenti culturali, e riconosce loro il diritto di partecipare ai processi decisionali riguardo le questioni che li interessano attraverso un rapporto equo e paritario. Inoltre, il diritto all'autodeterminazione, non solo implica una radicale riforma degli Stati in cui i popoli indigeni vivono, ed ha quindi una valenza importante in termini del rapporto tra Stato e popoli indigeni e di innovazione dei sistemi e strutture statali, ma, essendo un diritto collettivo, è più controverso dei diritti individuali in termini degli obblighi dello Stato di proteggere questo diritto e farlo rispettare (Nagengast e Turner 1997). Il riconoscimento della natura collettiva dei diritti indigeni e il rapporto con gli Stati che l'autodeterminazione implica sono aspetti contenziosi nel rapporto dei popoli indigeni con gli Stati.

Per quel che riguarda la relazione con gli Stati in cui vivono, l'importanza fondamentale delle richieste di autodeterminazione da parte dei popoli indigeni risiede nel fatto che queste, non solo canalizzano richieste di ordine sociale, politico ed economico ma, allo stesso tempo, vanno oltre: chiedendo inclusione attraverso il riconoscimento delle differenze, 'sfidano' lo Stato-Nazione e possono generare cambi politici e giuridici nella struttura dello Stato stesso (Díaz Polanco 1997). Seguendo Muehlebach nella sua valutazione delle richieste di autodeterminazione, questa è un “tentativo di raggiungere protezione politica ed economica e diritti all'integrità culturale ed alla differenza” (Muehlebach 2003:243).

Per quegli Stati, quali sono quelli dell'America Latina, in cui esiste una forte polarizzazione fra la maggioranza (bianca e meticcina) e segmenti della popolazione, l'autodeterminazione funziona come garanzia dei diritti basati sul riconoscimento delle differenze fra i diversi gruppi che compongono la cittadinanza. Riconoscere il diritto all'autodeterminazione

---

fondi, programmi, agenzie, dipartimenti e uffici delle Nazioni Unite che lavorano per lo sviluppo.

<sup>14</sup> UNDG Guidelines on Indigenous Peoples' Issues 2008.

comporta una riforma radicale dell'organizzazione degli Stati Nazionali: una riforma più democratica che molti Stati sono poco disposti ad affrontare. Gli Stati Latinoamericani, caratterizzati in passato da centralizzazione ed autoritarismo, non accettano facilmente la richiesta indigena di autodeterminazione e di autonomia come mezzo per raggiungere una partecipazione piena in quanto temono una conseguente perdita di autorità sui propri territori e cittadini (Stavenhagen 2002b).

Cornetassel e Hopkins Primeau 'suggeriscono' ai movimenti e rappresentanti dei popoli indigeni di “non usare nozioni come 'autodeterminazione' e 'sovranità' e concentrarsi invece sull'acquisizione di garanzie statali per il mantenimento dell'integrità culturale [e di] perseguire i diritti collettivi attraverso le dichiarazioni sui diritti umani ed i trattati esistenti”. A loro parere, il diritto di conservazione culturale “contiene tutti gli elementi di autodeterminazione al netto del diritto di secessione” e incontra meno resistenza da parte degli Stati (Cornetassel e Hopkins Primeau 1995:362-365). Ma la protezione della cultura non è lo stesso che il diritto all'autodeterminazione che prevede la tutela dei diritti dei popoli indigeni alle loro terre, territori e risorse, la difesa delle loro culture, il riconoscimento delle loro identità distinte, il diritto all'autogoverno, ed il diritto al consenso libero, previo e informato riguardo le questioni che possono riguardarli.

A queste posizioni (e opposizioni), leaders indigeni e analisti vicini alla 'causa' indigena rispondono che l'utilizzo del concetto di autodeterminazione da parte dei popoli indigeni è strettamente legato ai diritti umani internazionalmente riconosciuti (Alfredsson 1982) in cui “non è solo riconosciuto come norma convenzionale internazionale, ma anche come diritto consuetudinario internazionale che fa parte del ristretto numero di norme *jus cogens* quindi con valore *erga omnes* “ (Camarata 2004:19). Il diritto all'autodeterminazione dei popoli è stato incluso nel 1966 come articolo comune del Patto Internazionale sui Diritti Economici, Sociali e Culturali e del Patto Internazionale sui Diritti Civili e Politici, oltre ad essere riconosciuto nella Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni, e di conseguenza, l'autodeterminazione dei popoli è un diritto umano, un diritto umano collettivo (Scott 1996).

Inoltre, analisti e leaders sottolineano il fatto che i popoli indigeni perseguono l'autodeterminazione non come un mezzo per minare la sovranità dello Stato, ma come un



modo per coesistere con altri che vivono all'interno dello Stato e, allo stesso tempo, per determinare percorsi propri di sviluppo economico, sociale e culturale (McKeon e Kalafatik 2009). Pertanto, il diritto di autodeterminazione che i popoli indigeni possono esercitare ha, in sostanza, una dimensione interna (Errico 2007).

A causa della diversità delle loro condizioni e circostanze, la richiesta dei popoli indigeni di riconoscimento dell'autodeterminazione varia significativamente per quel che riguarda il grado di autonomia che essi perseguono: da autonomia amministrativa e locale, riguardo a questioni come l'istruzione, la sanità, e i servizi pubblici, al diritto di determinare il proprio modello di sviluppo e la propria relazione con lo Stato (Anaya 1991). Sempre per Anaya, l'autodeterminazione può essere intesa come un diritto di raggruppamenti culturali alle istituzioni politiche necessarie per permettere loro di esistere e svilupparsi secondo le loro caratteristiche distintive (Anaya 1991). L'autodeterminazione, seguendo questa concezione, è legata anche al modo di interpretare e programmare il proprio sviluppo, che spesso appare come questione gemella nei dibattiti relativi all'autodeterminazione dei popoli indigeni.

Per quel che riguarda il carattere collettivo dei diritti richiesti dai popoli indigeni, il diritto internazionale accetta con difficoltà tali richieste, anche quando queste sono espresse nel linguaggio dei diritti umani, a causa di due fattori: il pregiudizio individualistico della concezione dei diritti umani nell'ambito del diritto internazionale moderno, che impedisce il riconoscimento dei diritti collettivi o di gruppo, e la dottrina del diritto internazionale della sovranità statale che ostacola la capacità del diritto internazionale di regolamentare le questioni all'interno delle sfere di autorità statali riconosciute dalla comunità internazionale (Anaya 1991:404-411). Questo rende il riconoscimento dei diritti collettivi è una questione che genera aspre polemiche.

Molti sostengono che l'articolo 27 del Patto sui Diritti Civili e Politici protegga implicitamente i popoli indigeni come collettività e che le Nazioni Unite riconoscano due particolari diritti collettivi: il diritto di autodeterminazione e il diritto alla sopravvivenza dei gruppi etnici, razziali o religiosi. Altri sostengono la tesi opposta che i diritti individuali siano in grado di difendere i popoli indigeni dalla discriminazione e dalla violenza in virtù del principio di tolleranza della differenza individuale che protegge anche le collettività (perché

la differenza individuale è spesso radicata nella differenza collettiva) evitando così la necessità di prendere in considerazione la necessità di diritti collettivi. Ma questo non tiene conto del fatto che i diritti collettivi “sono diritti in aggiunta ai diritti individuali che parlano di certi rapporti di gruppo [...] il diritto collettivo è un diritto che aderisce a determinati gruppi, perché non è riducibile agli individui” (Thompson 1997: 788-789).

Diritti individuali e diritti collettivi sono sempre più visti come idee distinte e categorie distinte e vi è crescente apprezzamento per il fatto che alcuni diritti fondamentali non possono essere efficacemente rispettati senza il riconoscimento dei diritti collettivi (Sanders 1991). La natura collettiva di certi diritti è fondamentale per la protezione dei popoli indigeni e lo sviluppo del loro benessere e cosmovisione. I popoli indigeni richiedono la protezione della propria identità culturale canalizzando questa protezione nel rafforzamento dei diritti civili e politici, un rafforzamento che passa attraverso la tutela dei loro diritti collettivi e di sviluppo autodeterminato: “diritto di essere diversi e di decidere il proprio corso” (Donnelly 1990 citato in Messer 1997:303).

Come osserva Sanders, i popoli indigeni “cercano più che il diritto dei loro singoli membri all'uguaglianza e partecipazione all'interno della società. Le collettività cercano di proteggere e sviluppare le proprie particolari caratteristiche culturali. Esse cercano anche la sopravvivenza del gruppo. Cercano protezione o autonomia come mezzo per assicurare che le loro collettività possano sopravvivere e svilupparsi” (Sanders 1991:369). Queste aspirazioni si canalizzano nel diritto di autodeterminazione, diritto che sempre più connota i tavoli di discussione, internazionali e nazionali, sulla 'questione' indigena. La questione dei diritti collettivi mette in evidenza che “per riscattare la giustizia storica non bastano i diritti individuali” e il fatto che esistano “diritti collettivi che si esercitano solo in modo collettivo come il diritto all'autodeterminazione” (Sousa Santos 2007:19, 27).

Dopo aver passato in rassegna la creazione del collegamento tra i popoli indigeni, e le loro richieste locali, con altre organizzazioni indigene e l'arena internazionale, e dopo aver brevemente descritto i temi centrali della 'questione' indigena, intendo sottoporre sia i temi che la nozione stessa di 'popolo indigeno' alle 'lenti' dell'antropologia, passando brevemente in rassegna i dibattiti e la concettualizzazione che di queste questioni fa l'antropologia.

## ***1. 2. Chi sono i popoli indigeni per l'antropologia?***

L'antropologia vede in modo ambivalente la definizione di 'popolo indigeno' adottata e proposta dai popoli indigeni stessi e dalle istituzioni internazionali: se da una parte questa viene valutata come controversa e viene considerata spesso perlopiù un costrutto basato su una visione essenzializzata della cultura e derivante dal contatto con agenti esterni che 'impongono' criteri di autenticità e 'primordialità' ai popoli stessi, dall'altra, altre voci interne alla disciplina ne colgono invece le potenzialità strumentali e di auto-riflessione. L'ambivalenza dipende da varie riflessioni che derivano sia dall'analisi di chi gli indigeni siano, e quindi mettono in discussione la categoria (Kuper 2003), sia dall'analisi dei processi che portano alla creazione delle identità indigene, e ne analizzano i 'pericoli' (Conklin and Graham 1995; Conklin 1997). Nell'arco degli ultimi decenni, gli antropologi si sono trovati ad analizzare e discutere la definizione di 'popolo indigeno', la relazione dei gruppi etnici con gli attori internazionali, il campo dei diritti umani a cui i popoli indigeni si appellano ed in generale i processi che sottendono alla definizione ed ai legami con gli attori internazionali e con il campo e discorso dei diritti umani.

Per quel che riguarda la definizione di 'popolo indigeno', un articolo di Adam Kuper pubblicato su "Current Anthropology" nel 2003 esemplifica vari punti scoperti della definizione di 'popolo indigeno' quando viene analizzata dalla prospettiva antropologica. L'articolo, ed il dibattito che ne consegue, discutono sia della difficoltà di definire cosa sia un 'popolo indigeno', sia dei fondamenti su cui tale espressione si basa. Per Kuper la retorica dei movimenti indigeni, che basano sulla discendenza dai primi abitanti di un paese, richieste di riconoscimenti di diritti specifici (nelle sue parole diritti 'privilegiati'), non è diversa da quella di certi nazionalismi e partiti di estrema destra europei, in altre parole: basare l'identità sulla discendenza è una forma di razzismo e l'identità culturale si riduce a differenza razziale. Inoltre, la persistenza di identità legate a modi di vita specifici e immutati nel tempo, a cui rimanda l'idea della discendenza da una specifica cultura, è irrealistica considerando che "modi locali di vita e identità di gruppo sono stati sottoposti a una varietà di pressioni e sono raramente, se mai, rimasti stabili nel lungo periodo" (2003:390). Kuper critica la nozione di 'popolo indigeno', ed i movimenti ed organizzazioni che se ne fanno portavoce, anche per l'utilizzo romantico ed essenzializzato che questi fanno del concetto di cultura.

Altro 'timore' dell'antropologia quando guarda ai movimenti indigeni è, appunto, la questione dell'essenzializzazione: al contatto con agenti esterni che hanno di loro un'immagine essenzializzata i popoli indigeni “devono conformarsi in modo visibile alle aspettative sociali circa come gli indigeni appaiano” (Lucero 2006:35). Ne consegue che i popoli indigeni vengono ritenuti 'colpevoli' di 'diventare' indigeni a seguito del contatto, come risposta all'essenzialismo occidentale: attraverso l'assimilazione delle idee ed immagini che gli esterni hanno di loro (Jackson 1995). L'identità e l'origine etnica si trasformano quindi in un 'falso', diventano una rappresentazione, uno strumento atto a canalizzare le loro richieste (Kuper 2003).

In maniera analoga, la relazione tra popoli indigeni e cooperazione allo sviluppo viene interpretata come una nuova forma di colonizzazione occidentale. 'Colonizzazione' che avviene attraverso l'imposizione di prospettive e pratiche occidentali, imposizione che deriva dallo squilibrio di potere tra organizzazioni occidentali e popoli indigeni con cui queste lavorano. Istituzioni e organizzazioni che si fanno portavoce di richieste indigene basate sui concetti di cultura e tradizione, sono viste come agenti che finiscono per imporre, su coloro che rappresentano, finzioni identitarie attuando una forma di colonialismo di pratiche e linguaggi.

Tra gli antropologi che sostengono questa prospettiva Escobar sostiene che il 'terzo mondo' sia stato creato dal discorso e dalle pratiche dello sviluppo: discorso e pratiche hanno colonizzato la realtà diventando predominanti e formando indelebilmente i modi in cui la realtà è immaginata e vissuta (Escobar 1995:4-5). Organizzazioni non governative ed istituzioni occidentali, quindi, attraverso l'imposizione di prospettive essenzialiste riguardo ai popoli indigeni, “riproducono involontariamente i rapporti coloniali [e] rischiano di relegare le popolazioni autoctone ad una rappresentazione occidentalizzata di loro stesse” (Conklin e Graham 1995:706).

Ragionando sul potenziale carattere essenzialista e primordialista della nozione di 'popolo indigeno', alcuni antropologi, in alcuni casi gli stessi che esprimevano il 'timore' essenzialista e 'primordialista' della nozione, aprono ad una prospettiva diversa, prospettiva che sostiene

che, se anche è vero che l'essenzialitàzione può essere imposta e quindi può divenire una forma di rapporto coloniale, questa è però anche uno strumento di resistenza e di opposizione che i popoli indigeni usano nella loro interazione con il mondo esterno (Warren e Jackson 2002). L'uso che i nativi fanno delle immagini distribuite dai media, dal governo e dagli stessi antropologi, può essere concepito come una forma di cosciente manipolazione del loro 'repertorio' tradizionale ed aiuta a considerare l'identità indigena come qualcosa di non rigido e limitante, bensì “socialmente costruito e ricostruito in un processo permanente di negoziazione dialettica” (Varese 1996:64).

La retorica dell'incontro interetnico come un modo per imporre nuove forme di colonialismo attraverso l'imposizione delle tecniche e dei sistemi occidentali non tiene conto del fatto che “la cultura e il discorso indigeni, come la cultura e il discorso di qualsiasi gruppo sociale, sono in continua evoluzione e, inoltre, che l'inserimento di nuovi concetti esprime il coinvolgimento creativo con il mondo globale in cui gli indiani ora si trovano immersi” (Graham 2002:188,212). L'incorporazione di nuovi concetti e tecniche diventa quindi uno strumento importante per l'auto-riflessione dei popoli indigeni e li aiuta nella “costruzione della loro identità contemporanea” (Ginsburg 1991:99; Conklin 1997).

Questa prospettiva invita a tenere presente che, per quanto 'primordialiste' ed 'essenzialiste' possano essere le asserzioni di 'indigenità' e la prospettiva riguardo alla 'cultura tradizionale' proposte dai popoli indigeni stessi, queste sono, naturalmente, anche 'strumentali' (Guenther 2006). Inoltre, intese come modi di vivere, le culture non rimangono statiche ma, nonostante questa constatazione, la tendenza antropologica di codificare le culture porta ad adottare nei confronti di quelle 'indigene' un'ottica riduzionista (Plaice 2006). A cadere nella trappola della lettura essenzialista o in quella parallela di non capire l'appropriazione indigena di discorsi e concetti come conseguenza creativa di questo stesso contatto, conduce al rischio di non riuscire a capire l'"indiano reale" (Ramos 1998).

Inoltre, tale interpretazione del carattere del collegamento non ne riconosce la sua natura essenzialmente politica; i popoli indigeni sono passati, nell'arco degli ultimi decenni, da essere discriminati e marginalizzati a diventare voci politicamente importanti in alcuni degli Stati in cui vivono (soprattutto in America Latina) e questo aspetto rende la 'questione'

indigena una questione politica importante. In reazione a questo, molti autori hanno sottolineato l'importanza dell'ibrido come forma di reazione e di azione creativa utilizzata dai popoli indigeni in conseguenza del contatto con il mondo occidentale (Gupta e Ferguson 1992). Veber precisa che, “la capacità di auto-riflessione della gente non occidentale è difficilmente meno sofisticata [...] di quella dei movimenti nell'occidente postindustriale” (1998: 391).

I popoli indigeni in contatto e scambio con le agenzie ed organizzazioni occidentali si sono strumentalmente riappropriati dei vestiti, della pittura ed ornamenti corporei e, in linea generale, di qualsiasi forma esteriore di affiliazione ed identificazione etniche (Conklin 1997). Questo processo non è semplicemente una reazione meccanica a realtà e rappresentazioni stabilite; al contrario, è, sia “un'affermazione della propria unicità culturale” che “un adattamento strategico” (Conklin 1997:712,717). Seguendo ancora Conklin: il ritorno all'esotismo può essere considerato come una risposta al contesto in mutamento del contatto interetnico, ossia come una rinnovata coscienza culturale e politica dovuta all'incontro stesso (Conklin 1997).

Altro ambito controverso, quando viene analizzato dalla prospettiva antropologica, è quello dei diritti umani, arena che i popoli indigeni identificano come campo preferenziale per le proprie richieste e rivendicazioni. L'analisi antropologica dei diritti umani si concentra sia sul contrasto tra universalità dei diritti e particolarità delle culture, sia sul carattere 'imperialistico' dei concetti occidentali che sottendono ai diritti umani, sia sul contrasto tra la natura collettiva o individuale della costruzione dell'umano su cui i diritti si disegnano. Un campo di analisi specifico riguarda il dibattito sull'opportunità di garantire diritti specifici, quindi speciali, ai popoli indigeni.

Del dibattito tra diritti e cultura che interessa il campo dell'antropologia si occupa un numero di “American Anthropologist” del 2006 nel quale Goodale, che introduce il numero, parla dei contributi da parte degli antropologi che partecipano al numero come la costruzione di una “antropologia ecumenica dei diritti umani” che sia al contempo critica ed eticamente impegnata (Goodale 2006:1). Riassumendo per sommi capi la questione, per molti antropologi, i diritti umani sono problematici nel loro uso del termine 'umano' come una

proprietà del singolo, una concettualizzazione occidentale che non tiene in considerazione “il ruolo fondamentale delle relazioni sociali e dei gruppi nella produzione dell'umano” e, quindi, la costruzione culturale e sociale delle identità individuali e collettive (Turner 1997:275). Inoltre, l'universalità non può mai essere descrittiva bensì è sempre normativa, quindi dà forma all'imperialismo morale (Goodale 2006).

Ribaltando la prospettiva, altri autori sostengono che l'insistenza sulle differenze culturali non considera l'agentività umana mentre “i discorsi e le pratiche dei diritti umani riguardano essenzialmente la lotta sulle immagini dei diritti” stessi (Long e Longeds 1992; Preis 1996:315). È quindi necessario un approccio dinamico per la comprensione dei diritti umani, l'approccio dinamico sottolinea l'interazione e la determinazione reciproca dei fattori e delle relazioni, e riconosce un ruolo centrale all'azione e la coscienza umana attraverso processi di negoziazione e di accomodamento che coinvolgono la reinterpretazione e la trasformazione dei diritti umani (Preis 1996:313). Guardare ai diritti umani come forma di imperialismo occidentale rischia quindi di oscurare la realtà di vicende di influenza tra i protagonisti dell'incontro che genera nuove forme di rappresentazione e nuovi strumenti.

Inoltre, una simile prospettiva non considera che i movimenti indigeni tendono sempre di più a legittimare le proprie richieste ed i propri obiettivi appellandosi a valori e standards umani universali di equità, giustizia e diritti umani. Il ricorso a questi standard universali come base delle azioni collettive dei movimenti indigeni nei confronti degli Stati provoca che relativismo culturale e valori universali confluiscono nelle richieste dei popoli indigeni: il riconoscimento ed il rispetto della loro differenza sono sempre più basati su principi e diritti universali (Turner 1997). Dalle loro origini occidentali, i diritti umani sono stati, negli ultimi decenni, sviluppati in un sistema che è internazionale e universale, con sviluppi pluralisti (Messer 1997). I diritti umani sono diventati 'universalizzati' come valori soggetti a interpretazione, negoziazione, e accomodamenti. Essi sono diventati 'cultura' (Preis 1996:290).

Adottando un'ottica che si basa sull'analisi dell'agentività degli attori, gli attributi universali diventano compatibili con un relativismo culturale pragmatico che intende le differenze culturali specifiche come prodotti delle attività che mediano capacità umane universali (che

possono essere interpretate come base dei principi universali di giustizia, equità, o reciprocità) per circostanze contestualmente variabili (Turner 1997:278). I movimenti indigeni si appellano a questi principi universali basando le proprie richieste sui dibattiti ed i processi internazionali legati ai diritti umani declinandoli in forme nuove in base alle loro esigenze specifiche e particolari.

Autorevole voce che sottolinea il carattere pragmatico e mutevole dei diritti umani è quella di Norberto Bobbio che, ben prima dello svolgersi del dibattito a cui faccio riferimento, riflettendo sulla natura dei diritti umani, sostiene che l'incapacità di trovare definizioni precise e radici concrete per i diritti umani non ne impedisce il progresso o la formazione di un consenso e uso consuetudinario; gli sviluppi del processo dipendono dalla capacità dei soggetti interessati di creare un quadro più ampio e integrativo dei diritti. Questa posizione aiuta a superare la ristretta focalizzazione sulle radici e fondamento dei principi dei diritti umani verso un impegno più pragmatico verso i diritti e una valutazione funzionale di come possono essere realizzati meglio i valori che li fanno nascere (Bobbio 1996 citato in Goodhart 2003:963). I diritti divengono quindi non solo “concetti meramente culturali” ma assumono il carattere di “costrutti normativi” che “combinando la morale generale a principi giuridici e formulazioni normative specifiche” vanno oltre i costrutti culturali, verso azioni sociali e materiali (Turner 1997:277).

Un dibattito strettamente collegato con l'inserzione dei popoli indigeni nel 'campo' dei diritti umani riguarda l'opportunità, o meno, di concedere loro diritti speciali. Il dibattito si snoda tra coloro i quali sostengono una 'politica del riconoscimento', e si concentrano sulla “natura simbolica o culturale dell'ingiustizia [per la quale] la dominazione culturale, la mancanza di riconoscimento e di rispetto sono forme di oppressione che richiedono l'intervento statale [che garantisca un] trattamento speciale ai gruppi svantaggiati”, e coloro che sostengono una 'politica della redistribuzione', che definiscono l'ingiustizia come socio – economica e identificano il raggiungimento dell'uguaglianza nella “trasformazione della struttura economica – politica della società” (Postero 2009:34).

La prima prospettiva è criticata, sia per la nozione di cultura (statica e storica) su cui si basa, sia per la violazione della nozione di eguaglianza di diritti per tutti. Leggendo la richiesta di



diritti speciali come forma di utilizzo dell'identità per fini politici, molti critici si avvicinano alla prospettiva di Kuper, secondo il quale: “è improbabile che possano promuovere il bene comune, e certamente crea[no] nuovi problemi” (Kuper 2003:395). Ribaltando l'ottica, queste richieste di diritti speciali portano sia ad una ridefinizione, in senso democratico, del rapporto dei popoli indigeni con gli Stati, in quanto implicano la “rivalutazione delle nozioni naturalizzate dello Stato – Nazione e della territorialità che soggiacciono a questi regimi [e quindi] implica ripensare le nozioni liberali di cittadinanza individuale” (Postero 2009:86), sia ad una lettura aperta della cultura che permette di leggerne le caratteristiche mutevoli e processuali.

Per Turner “la distinzione sociale e lo status politico dei popoli indigeni all'interno delle società nazionali si basano sulla differenza culturale, e la questione dei loro diritti collettivi appare dunque come una questione di diritto alla differenza culturale [...] un criterio che è aperto: ciò implica che le persone hanno il diritto non solo alle diverse identità che hanno prodotto per se stessi nel passato, ma anche a quelle che potrebbero produrre in futuro. Questo punta, non ad un concetto di cultura in termini di strutture inerti e storiche composte da tratti essenzializzati o canoni, ma al principio storico attivo di creare significati culturali (e sociali e linguistici), identità, e forme nuove” (Turner 1997:285-287).

Per concludere questo breve excursus intendo tornare alla questione da cui ho fatto partire la descrizione della prospettiva antropologica riguardo la 'questione' indigena, ovvero il tema della definizione. In opposizione alle critiche di Kuper ed al pericolo di 'essenzializzazione', tra quegli antropologi 'impegnati', che si trovano a studiare i popoli indigeni e contemporaneamente a lavorare con e per loro, o hanno ruoli di “osservatori, partecipanti, informatori, interlocutori e sostenitori” (Hogdson 2002:1044) “il dibattito sulla categoria di 'indigeno' ha acquisito un profilo antropologico saliente per la semplice, ma buona, ragione di essere un problema profondamente politico” (Wolfe 2006:26). Inoltre, critiche come quella di Kuper non solo non danno conto dell'oppressione, marginalizzazione e vulnerabilità che muovono e sottendono all'attivismo indigeno, ma rischiano di divenire analisi critiche e formali non in grado di afferrare la natura politica, strumentale e processuale della questione.

La definizione quindi, seppur si basa su 'spurie teorie antropologiche', è importante in quanto

canalizza rivendicazioni, politiche e di diritti, legittime; la nozione di 'popolo indigeno' andrebbe definita in modo aperto e a seconda delle specifiche realtà locali senza dargli una definizione chiusa (Bernard 2006). Riconoscere l'espressione 'popolo indigeno' come un costrutto politico, che basa la sua legittimità sulle rivendicazioni politiche di questi gruppi umani, permette all'antropologia di non incastrarsi nella spinosa questione della sua definizione.

Come era stato per le Nazioni Unite, una volta lasciata 'aperta' la definizione, la prospettiva antropologica non si allontana di molto da quella politica e vediamo che i popoli indigeni vengono descritti da Saugestad seguendo quattro criteri: primi arrivati, non-dominanza, differenza culturale, e auto-attribuzione (2001), ovvero gli stessi criteri adottati dalla comunità internazionale. Inoltre, quando l'antropologia lascia all'espressione 'popolo indigeno' la sua accezione politica e si concentra su cosa questa produca, anche questa disciplina, o meglio alcuni suoi esponenti, riconosce l'auto-identificazione come criterio per il riconoscimento come popolo indigeno; auto-identificazione non 'unilaterale', che troppo spesso tende ad un uso improprio e opportunistico o ai sopracitati 'primordialismo' ed 'essenzializzazione', ma “confermata da altri, e, idealmente, da coloro che costituiscono la famiglia dei popoli indigeni in tutto il mondo” (Thuen 2006:24). Quest'ottica, e la descrizione che ne consegue, è “disordinata ma [...] utile” (Barnard 2006:5).

L'interesse sulle realtà 'prodotte' e non su quelle 'esistenti' non solo richiama la descrizione che del lavoro di Abélès fa Pandolfi nell'introduzione di “Politica gioco di spazi”, ovvero di un interesse volto a “come si fabbrica qualcosa che ancora non c'è” (Pandolfi in Abélès 2001:13) ma, seguendo le parole dello stesso antropologo, l'idea che l’“incertezza, che non è affatto incompatibile con l'esistenza di istituzioni e di politiche la cui solidità appare incontestabile” sembra descrive la 'fluidità' della nozione di popolo indigeno che non contraddice la concretezza dei processi, pratici e simbolici, che questi fanno nascere (Abélès 2001:101).

### ***I. 3. Prospettiva, affiliazione teorica e svolgimento dell'analisi.***

Inscrivendomi nella prospettiva sopracitata di concettualizzazione della 'questione' indigena come di una realtà dinamica nella quale i popoli indigeni usano il proprio repertorio culturale

e la propria identità in modo strategico e strumentale, ho adottato una prospettiva relazionale della nozione di 'popolo indigeno'. Io credo infatti che i movimenti indigeni (o meglio, le persone che ne fanno parte ed i rappresentanti ed esperti indigeni protagonisti dell'incontro con gli organismi internazionali) siano dotati di agentività e usino in modo strumentale concetti e pratiche dello sviluppo e dei diritti umani che vengono riplasmati dalla realtà in cui sono accolti (o imposti).

Credo anche che i discorsi e le pratiche dei diritti umani mutino in conseguenza del contatto creando nuovi concetti e principi mutuati dalle prospettive e concezioni che i popoli indigeni riversano nell'arena di incontro. Esempio di questo sono sia i concetti di territorio e autodeterminazione che la proposta di un nuovo paradigma di sviluppo. All'interno del dibattito sulla natura dei diritti e la concezione dell'identità indigena, i popoli indigeni si sono inseriti declinando concetti esistenti alle loro esigenze e possibilità; dall'incontro con gli attori internazionali i rappresentanti indigeni 'escono' con strumenti teorici e pratici nuovi.

In quanto società dotate di capacità di auto-riflessione, la coscienza politica dei popoli indigeni passa per l'uso strumentale di elementi 'interni', come tratti culturali e esteriorizzazione dell'identità etnica, e di elementi 'esterni', quali le opportunità che l'interazione con l'arena internazionale apre loro in termini di riconoscimento di diritti.

Questa prospettiva nasce dalla mia personale esperienza di ricerca. L'interesse per l'uso che i popoli indigeni fanno del proprio repertorio tradizionale a fini politici e di rivendicazione dei propri diritti, origina dalla mia prima ricerca sul campo, svoltasi in Messico. Analizzando la cerimonia dell'anno nuovo dei Purhépecha in Michoacán, ho constatato l'uso strumentale e creativo del proprio repertorio tradizionale e pratiche culturali da parte del popolo che stavo studiando: l'etnogenesi come volontà di definizione di se stessi in funzione del contatto con l'esterno. Da qui l'ovvia osservazione di quanto la cultura sia in costante mutamento, nella fattispecie, in conseguenza di uno specifico contatto interetnico nel quale le differenze, fino ad allora sofferte, divengono strumento per acquisire diritti specifici. E di conseguenza, la concettualizzazione della 'questione indigena' intesa come campo di etnogenesi, manipolazione del proprio repertorio culturale e tradizionale, e creazione di nuovi significati, simboli e realtà.

Il mio interesse riguardo la 'questione indigena' cresce durante il Master a Londra dove ho focalizzato lo studio sul legame tra locale e globale attuato da quelle organizzazioni, indigene e occidentali, che costruiscono ponti ed agende comuni, a creare il movimento indigeno internazionale. Durante i mesi di studio a Londra mi sono concentrata sul carattere di tali legami, sullo squilibrio di poteri e di interessi non sempre univoci, ma anche sul carattere di auto-riflessione e mutamento reciproco che il contatto comporta. Se le ONG possono snaturare le richieste e l'identità indigene, e piegarle a cosa loro vedono e vogliono dagli indigeni, così come alla propria agenda politica, il contatto serve agli indigeni stessi per 'ragionare su se stessi'.

A seguito del Master, e assecondando il crescente interesse per la 'questione' indigena ed il movimento indigeno internazionale, ho avuto l'opportunità di partecipare ad uno di quegli spazi internazionali che incarnano il contatto tra il livello internazionale, inteso dai popoli indigeni come potente arena di visibilità e acquisizione di diritti e pressione – incontro con Stati e governi assenti al livello locale e nazionale, ed i popoli indigeni stessi. La partecipazione al Foro Permanente sulle Questioni Indigene dell'ONU (UNPFII) mi ha dato la possibilità di osservare quanto ed in che modo si sviluppa tale contatto e cosa produce in termini sia concreti (sviluppo di politiche e programmi rivolti ai popoli indigeni) sia simbolici (come le agenzie e gli Stati concepiscono i popoli indigeni e come questi concepiscono se stessi ed i propri interlocutori).

Il lavoro a stretto contatto con la 'diplomazia indigena' e l'analisi del loro uso di multipli linguaggi (internazionale - della cooperazione, simbolico - dell'"indigenità") ha generato in me l'interesse, sia per il campo di interazione in sé, sia per ciò che questo produce. Usando in congiunzione, sia il proprio repertorio tradizionale e culturale, sia le 'aspettative' ed i modelli della cultura occidentale, acquisiti attraverso il contatto con organizzazioni e agenti internazionali, i popoli indigeni creano nuovi concetti e simboli. Questi sono il frutto dell'interazione stessa, in quanto, se pur determinati da richieste che originano dal locale, è il livello internazionale (concepito come arena in cui i rappresentanti dei popoli indigeni -la diplomazia indigena internazionale- si inseriscono ed hanno un ruolo creativo determinante) che crea concetti ed 'etichette' che poi dirama verso il locale. Questo è il caso sia per il

concetto di territorio che per quello di auto-determinazione che, originando da necessità e richieste locali, vengono elaborati nei tavoli di discussione internazionali e poi 'trasmessi' al livello statale, che li declina in riforme legislative, ed infine al livello locale per l'attuazione delle riforme stesse.

Come conseguenza dell'attenzione a simboli e concetti oggetto della manipolazione dovuta all'incontro, durante la partecipazione alle sessioni del Foro ho identificato tre temi - concetti base che rappresentano gli argomenti attualmente più discussi, e quindi significativi, per i rappresentanti indigeni e gli attori, internazionali e nazionali, che dialogano con loro. I concetti di territorio, sviluppo e autodeterminazione 'incarnano' la 'questione' indigena attuale. Nei discorsi e dibattiti del Foro, territorio, sviluppo e autodeterminazione sono interrelati e reciprocamente dipendenti: non si può avere sviluppo sostenibile e rispettoso dei diritti indigeni senza che i territori e l'autodeterminazione e l'autogoverno su questi siano riconosciuti; viceversa, attraverso l'avvalersi del diritto all'autodeterminazione si riconosce la possibilità ai popoli indigeni di decidere della propria amministrazione e gestione territoriale e del proprio sviluppo in modo conforme alle loro esigenze ed aspirazioni.

Durante il lavoro svolto al Foro è maturata la constatazione del sempre maggior peso dei popoli indigeni in America Latina in termini non solo simbolici ma anche politici e sociali. Da tale constatazione è nata la curiosità di analizzare i processi, sia pratici (politiche adottate e riforme costituzionali e legali), che simbolici in atto in quei paesi nei quali i popoli indigeni stanno diventando attori politici importanti; da qui la scelta della Bolivia. Avvalendomi della collaborazione lavorativa con Carlos Mamani Condori, membro del Foro dal 2008 al 2010 e intellettuale aymara della Bolivia, ho deciso quindi di svolgere parte della mia ricerca sul campo in Bolivia per analizzare le riforme statali in atto nell'ottica dell'interazione tra i movimenti indigeni, con il loro bagaglio concettuale – simbolico – culturale, e lo Stato.

Una volta trovatami ad analizzare l'eterogeneo e vasto prodotto della mia ricerca, ho deciso di adottare una prospettiva, e di conseguenza organizzare l'analisi e la descrizione dei processi da me studiati, che guarda alla 'questione' indigena come sviluppatasi attraverso un movimento circolare che coinvolge e mette in relazione diversi livelli: le comunità locali, l'arena internazionale, e il livello statale. Credo che la questione non possa venir letta se non

nel suo svolgersi nei tre livelli che sono legati e si determinano mutualmente, quindi, attraverso l'inquadramento dei tre livelli nella circolarità dello scambio si può descrivere la 'questione indigena' nel suo sviluppo e stato attuale: a livello locale sono evidenti i temi centrali per la questione indigena e originano le richieste portate avanti da movimenti, organizzazioni e rappresentanti indigeni e presentate agli Stati ed alla comunità internazionale. A livello internazionale si discutono le questioni fondamentali per i popoli indigeni, questioni raggruppate secondo agende comuni al movimento indigeno internazionale. Il livello internazionale si crea in congiunzione e dialogo con i movimenti indigeni e contribuisce alla causa indigena grazie alla diffusione e visibilizzazione delle questioni ed alla pressione che esercita sugli Stati. Inoltre, il livello internazionale, attraverso fori, organizzazioni ed istituzioni, elabora norme e standard per il rispetto dei diritti dei popoli indigeni. Lo Stato partecipa del livello internazionale ed è garante del rispetto dei diritti indigeni a livello statale e locale. Questo secondo livello, il livello nazionale, è fondamentale. Lo Stato dialoga con le organizzazioni e movimenti indigeni e decide la politica indirizzata a questi. Infine, lo Stato adotta norme e pratiche elaborate al livello internazionale, che tornano alle comunità locali attraverso la loro attuazione. Esse si muovono a un terzo livello, il livello locale, dove si attuano le politiche statali e si verificano le politiche stesse, gestite, organizzate e manovrate dalle comunità di base.

Credo anche che il delineare, nel vasto campo della questione, alcuni temi sia condizione necessaria per descrivere questo percorso tra livelli. Per facilitare la descrizione della 'questione indigena' nel suo svolgersi tra i livelli che la compongono, ho identificato quindi i tre concetti elencati in precedenza (territorio, sviluppo e autodeterminazione) in quanto temi fondamentali per descrivere l'andamento della questione indigena nel suo percorrere i livelli. Per dare conto dell'interazione tra i tre livelli, adotto il Foro Permanente sulle Questioni Indigene dell'ONU come incarnazione del livello internazionale, il governo Morales e le riforme che sta introducendo come esemplificazione del livello statale e due municipi – territori indigeni della Bolivia, ed il loro confronto, per descrivere il livello locale.

Il lavoro sul campo – oltre che seguire le tradizionali metodologie della ricerca antropologica, ossia: l'osservazione partecipante, le interviste, e il diario di campo – è avvenuto anche seguendo gli ambiti paralleli (internazionale, nazionale e locale) che caratterizzano il tema

della mia ricerca. Il lavoro etnografico è stato svolto accostando alla ricerca sul campo in Bolivia, la partecipazione al Foro Permanente quale parte fondamentale della ricerca svoltasi, quindi, non solo localmente (in Bolivia), ma anche 'globalmente', questo in quanto ho ritenuto che non fosse possibile prescindere dagli ambiti internazionale e nazionale per capire le scelte locali in quanto, per avere un'idea compiuta e ad ampio raggio della 'questione' indigena, “bisogna seguire i collegamenti trans-locali [di] siti connessi tra loro” (Hannerz 2003:207).

Il lavoro etnografico si è svolto in più siti: in Bolivia, nella capitale (La Paz) centro del governo e sede di varie organizzazioni indigene e contadine e delle agenzie ONU in Bolivia, a Santa Cruz, capitale economica e sede delle organizzazioni indigene orientali – amazzoniche, e nei territori – municipi di Jesús de Machaca e Lomerío, e a New York, in occasione delle sessioni del Foro Permanente del 2008, 2009, 2010 e 2011. Ho svolto il lavoro di campo in Bolivia durante il 2010 e 2011 per un totale di circa otto mesi, e il lavoro a New York durante le sessioni del Foro un mese all'anno per un totale di quattro mesi. A partire dalla prima partecipazione al Foro, il contatto con Carlos Mamani Condori con cui lavoravo, mi ha permesso di mantenere aperto il canale di analisi del lavoro del Foro anche oltre le sessioni a cui ho partecipato direttamente.

'Ri-concettualizzando il campo', il metodo che ho adottato è stato quindi quello di “analizzare le connessioni tra livelli e forme di azioni e processi sociali esplorando come questi processi lavorano in siti diversi – locale, nazionale e globale” (Shore e Wright 1997:14). Senza avere l'ambizione di poter analizzare nella loro totalità i suddetti siti, ho creduto comunque che fosse importante seguire le tracce dei movimenti indigeni che si muovono “attraverso ed all'interno di siti multipli” (Marcus 1995:103).

Base e carattere costante dell'analisi è la definizione di 'popolo indigeno' ed i concetti a questa legati di 'territorio', 'autodeterminazione', 'sviluppo'. Inserendomi nei dibattiti riguardo a tali concetti, ed in risposta alle analisi che li definiscono come finzioni e forzature, ma soprattutto lavorando per queste questioni, mi si è più volte proposta la domanda riguardo al mio coinvolgimento che, da pratico (osservazione partecipante), si faceva etico (cosa comporta la mia ricerca?) e quindi coinvolgeva 'l'utilità' di ciò che stavo facendo per le persone che l'analisi coinvolgeva e con le quali la stessa si è svolta... dove si colloca l'antropologo rispetto

al suo 'oggetto' di studio? E cosa comporta che questo 'oggetto' produca realtà concrete da concetti desunti (spesso erroneamente) dall'antropologia? Chi è in diritto di giudicare il vero? Ma soprattutto, cosa comporta e perché non si dovrebbe analizzare la realtà pratica, i processi reali, che queste invenzioni producono?

Nel tentativo di rispondere a tali domande si consolida in me l'idea che le invenzioni sono sì invenzioni ma sono determinate, e a loro volta producono, realtà concrete, realtà la cui natura è politica e come tale andrebbe interpretata. Non inserendomi nella tradizione dell'antropologia 'impegnata', ho svolto comunque il mio lavoro in stretta collaborazione con quelle persone che del movimento indigeno internazionale e dei contesti locali fanno parte, la mia ricerca mi ha vista quindi come 'interlocutrice' ovvero, per usare le parole di Hodgson, “come studios[a] che condivi[e] le proprie idee ed il proprio lavoro con i popoli indigeni in dialoghi e dibattiti costruttivi” (2002:1045) e come 'interlocutrice' ho tentato di descrivere e analizzare il contatto tra i livelli della 'questione' indigena ed i processi che il contatto comporta.

In qualità di interlocutrice, non attivista né mero critico – analista formale, e rimanendo in dialogo con i rappresentanti indigeni ho tentato di costruire un canale che rendesse possibile un confronto aperto che permettesse di “parlare di fare cultura senza farsi nemici” (Jackson 1989:127). Questo in quanto penso che concedere a queste realtà la dignità di essere motivate da spinte reali quali la marginalizzazione, la vulnerabilità e lo sfruttamento sofferti dai popoli indigeni e che quindi hanno una valenza profondamente politica, non sia un tradimento all'antropologia. Oltretutto, la portata creativa dell'etnogenesi appaga la curiosità antropologica, ed è proprio il prodotto dell'etnogenesi (che si incarna nella diplomazia indigena, il nuovo paradigma di sviluppo, le discussioni sull'attuazione dell'autonomia indigena) che cattura la mia attenzione più che il processo di etnogenesi in sé (quale l'invenzione della tradizione nella Bolivia di Morales e l'essenzialismo degli indigeni al Foro).

Il caso delle Nazioni Unite, e specificatamente del Foro Permanente sulle Questioni Indigene dell'ONU, dimostra quanto e come il movimento indigeno internazionale si inserisca nelle istituzioni internazionali permettendo una partecipazione organica e crescente, in termini quantitativi quanto qualitativi, dei popoli indigeni a quei tavoli di decisione e processi che più



li interessano. Il Foro è il risultato dell'agire in congiunzione tra movimenti indigeni e personale delle Nazioni Unite e per questo è dimostrazione viva del legame tra questi due livelli della questione indigena. La partecipazione stessa fa sì che le Nazioni Unite mutino in funzione del contatto con i rappresentanti indigeni; dal canto loro, le organizzazioni ed i rappresentanti indigeni sviluppano forme nuove di interazione in modo da poter partecipare in modo 'effettivo' ed 'efficace' ai lavori delle istituzioni internazionali.

Concetti, e le pratiche che ne derivano, quali quelli di efficienza ed effettività sono di per se esempi dei processi che nascono dal contatto: metodi di lavoro, linguaggi e strumenti della cooperazione internazionale vengono assorbiti dai rappresentanti e le organizzazioni indigene come mezzi necessari all'acquisizione di quei diritti che richiedono così come al contatto stesso che, per avvenire, richiede l'assunzione da parte dei rappresentanti indigeni del metalinguaggio e le pratiche degli agenti con cui dialogano. Ovviamente il processo produce anche 'acculturazione' degli agenti internazionali al 'metalinguaggio indigeno', come ad esempio la questione della 'prospettiva olistica', l'assunzione di termini indigeni, l'analisi di questioni legate alla cultura, all'identità ed all'etnicità.

Nell'analisi che segue del Foro mi servirò degli studi di Abélès sia per inquadrare lo studio dell'UNPFII nella corrente dell'Antropologia delle Istituzioni sia perché le analisi dell'autore sul Parlamento Europeo hanno tratti di contatto fondamentali con il Foro per quanto riguarda la comune natura delle due 'arene' che consta del 'cambiamento di scala', il lavoro che si basa sul 'compromesso e la negoziazione' e 'nozioni operative sfumate'. Ad una descrizione 'superficiale' – descrittiva del progetto che anima il Foro e del suo lavoro, una descrizione *top-down* che ne descrive il funzionamento e la spiegazione – descrizione che ne danno gli agenti internazionali, intendo far seguire un'analisi che si concentri sulla questione della lingua, sia la molteplicità delle lingue utilizzate, sia l'utilizzo di uno specifico 'metalinguaggio' della cooperazione, lo scarto tra l'apoliticità delle riunioni plenarie e il contenuto politico delle riunioni 'a porte chiuse', ed infine la descrizione delle molteplici rappresentazioni e prospettive che si incontrano – scontrano durante le due settimane di riunione del Foro.

Come accennato in precedenza, la mia prospettiva è processuale e tiene conto della 'realtà'

prodotta da questi scambi – scontri, la mia intenzione è di dar conto delle “interazioni tra attori che hanno diversi status, risorse eterogenee, e finalità distinte” senza cadere nella trappola di un'ottica 'ideologica' che analizza queste arene di contatto come incarnazioni di un rapporto di poteri impari e che quindi percepisce a priori il contatto stesso, e gli agenti che lo incarnano, come negativi seguendo un'attitudine 'miserabilista' e 'dominocentrica' “interessata solo ai meccanismi di dominazione o le loro conseguenze” (Olivier de Sardan 2005:119). Mettendo l'accento sia sull'agentività degli attori interessati dal contatto, sia sulle dinamiche del contatto stesso, intendo usare 'l'interazionismo metodologico' di cui parla Olivier de Sardan, ovvero, “analisi che adottano le interazioni sociali come percorsi empirici privilegiati astenendosi dal considerarle come oggetti in sé stesse” (2005:12).

Lo studio analizza il Foro anche per il suo lavoro riguardo lo sviluppo del corpo normativo e programmatico relativo ai popoli indigeni in seno alle Nazioni Unite che lo rende l'organismo che più determina politiche e pratiche che vengono poi trasmesse verso gli altri livelli. Analizzando le sessioni a cui ho partecipato (settima, ottava, nona e decima), in special modo la nona, durante la quale si discute di autodeterminazione e sviluppo, intendo descrivere lo stato attuale della questione indigena dibattuta a livello internazionale attraverso l'analisi dei 'discorsi' e i documenti come esempi sia del 'metalinguaggio' della cooperazione apportato alla 'questione' indigena sia come 'fucina' di nuovi concetti, concetti creati attraverso l'interazione degli agenti che partecipano alle riunioni. Per inquadrare lo studio utilizzo nuovamente l'analisi che Olivier de Sardan fa delle pratiche di traduzione (intese sia letteralmente che come confronto tra sistemi di significati), mediazione – brokerage, e lingua dello sviluppo, così come l'analisi degli interventi e documenti come forme di 'testi culturali', 'dispositivi classificatori' o 'dispositivi retorici' (Shore e Wright 1997).

L'analisi usa la Bolivia come caso esemplificativo del legame tra livello internazionale e statale, in quanto Stato che per primo ha un presidente indigeno e che, attraverso riforme costituzionali e legislative, sta attuando quei diritti richiesti dai popoli indigeni a livello locale e riconosciuti a livello internazionale. La Bolivia è anche emblematica nella sua appropriazione di simboli e concetti indigeni atti a formare, sia un nuovo Stato Plurinazionale, sia un modello da proporre all'esterno come alternativa al sistema di sviluppo dominante. Il modello, o paradigma, proposto dalla Bolivia si propone e si mette in scena in

contatto con, e durante gli, incontri nelle arene internazionali.

Il governo boliviano di Morales è nel processo di rifondare la Bolivia in un'ottica di riconoscimento delle molteplici nazionalità indigene che la abitano, questo processo si basa sulla creazione di un nuovo spirito nazionale, spirito che viene costruito adottando simboli indigeni elevati a simboli nazionali. Per descrivere questi processi userò gli studi relativi ai processi di creazione simbolica dello spirito nazionale che si basano sulla creazione di una tradizione comune (Hobsbawn e Ranger 1983; Hobsbawn 1990; Anderson 1991).

Analizzo quindi 'parole chiave' nel discorso governativo boliviano come 'metafore mobilizzatrici' che funzionano sia per attrarre supporto sia per la loro funzione legittimatrice (Shore e Wright 1997) che, nel caso della Bolivia, servono a creare il nuovo nazionalismo teso ad 'indigenizzare' lo Stato post – coloniale (o de – colonizzato) (Marsden 1994). Sempre per dar conto dei processi che il governo Morales sta adottando per creare la 'nuova' Bolivia Pluri-nazionale, adotto la prospettiva di Hertzfeld riguardo alla fusione della personalità con la nazione e l'utilizzo delle relazioni iconiche ed i sistemi di classificazione come basi del nazionalismo aymara (Hertzfeld 1992) così come l'utilizzo di 'rituali del consenso' (Abélès 2001).

Seppur il nuovo paradigma e il nazionalismo aymara, ed i simboli su cui si basano entrambi, contengono elementi che rimandano ad una prospettiva falsa e stereotipata che l'occidente impone all'Altro creando realtà oppositive essenzializzate, e quindi potrebbero venir analizzati adottando la prospettiva di studio e decostruzione degli studi postcoloniali (vedi Spivak 1988, Said 1978), nel mio lavoro non adatterò questa prospettiva se non accennandovi perché ciò che mi interessa è l'appropriazione da parte dei 'subalterni' degli stereotipi o concezioni romantiche occidentali e la realtà che questa invenzione – stereotipo genera, ovvero, un protocollo diplomatico presentato dalla Bolivia nel suo contatto con l'esterno – estero e un nuovo nazionalismo che unisca le diverse nazioni che compongono lo Stato (Pluri) Nazionale.

Parallelamente al 'nazionalismo aymara', il governo Morales sta attuando riforme inedite e radicali per quanto riguarda i diritti dei popoli indigeni, riforme che nella loro applicazione

paratica conducono a contraddizioni e conflitti. Seguendo la prospettiva antropologica dell'analisi dello Stato delineata da Sharma e Gupta, uso i conflitti tra visioni dello Stato contrastanti da parte di organizzazioni indigene e contadine per descrivere come la diversa percezione derivi sia dalla diversa posizione sia dalla relazione che questi hanno con processi e personale statale (2006). Nell'analisi del 'proceso de cambio' portato avanti dal governo Morales intendo usare come 'cassetta degli attrezzi' teorica gli studi sull'indigenismo (tra cui Van Cott 2005; Jackson e Warren 2002 e 2005, Lucero 2008, Minde 2008, Brysk 1996 e 2000) e intendo analizzare i discorsi governativi riguardo al processo in atto come 'testi simbolici' che servono a costruire il nuovo spirito nazionale nell'ottica dello studio delle rappresentazioni come forme di esplicitazione dello Stato. Per studiare lo 'Stato rappresentato', analizzo quindi le 'costruzioni discorsive dello Stato' e l'uso che della retorica e del simbolismo, così come articoli di giornale e pubblicazioni governative come narrative culturali presentate, sia nelle rappresentazioni interne, che in quelle internazionali attraverso le rappresentazioni al Foro (Shore e Wright 2006; Hertzfeld 1992).

La ricerca prende come casi esemplificativi del livello locale due municipi - territori boliviani scelti in due aree del paese diverse per storia, tradizioni, pratiche e simboli. La scelta di comparare i due municipi - territori è motivata dall'impossibilità di descrivere la realtà dei popoli indigeni boliviani senza descrivere le differenze tra l'Altipiano e l'Oriente, e dalla volontà di rappresentare le conseguenze che queste differenze producono nel rapporto che indigeni dell'Altipiano e dell'Oriente hanno con lo Stato e con il livello internazionale.

La scelta della *Marka*<sup>15</sup> di Jesús de Machaca è motivata da diverse costatazioni. Innanzitutto, volendo descrivere le realtà dell'Altipiano e dell'Oriente, ho scelto la *Marka* in quanto incarna l'aymarità' intesa come identità indigena dell'Altopiano. Essendo “in Bolivia l'indianità quasi un sinonimo di aymarità” (Alvizuri 2009:312, 315) e essendo Jesús de Machaca incarnazione dell'ideale indianista di “aymara indomito” (Galinier e Molinié 2006:133) i processi che interessano la *Marka* sono paradigmatici dei processi boliviani di questi anni.

La *Marka* appare e si auto-rappresenta come precursore e prototipo di quello che sarà il 'proceso de cambio' e della traiettoria dei movimenti e ideologie indigene dell'Altipiano. La

---

<sup>15</sup> Unità sociale e geografica composta da diverse unità o giurisdizioni patrilineari chiamate *ayllus* o *jatha* unite intorno a un centro cerimoniale e amministrativo (Ticona Alejo 1997:29).

'tradizione' a Jesús de Machaca è, naturalmente, soggetta a mutamenti e manipolazioni nell'arco dei secoli, e più programmaticamente durante gli ultimi decenni del '900, ciò nonostante, gli abitanti della *Marka* propongono fieramente una storia che li vede protagonisti di resistenza all'invasione, intesa sia in senso economico-politico (protezione dei territori e dell'organizzazione politica locale) che simbolico-culturale (sopravvivenza dell'identità indigena locale). Come parte fondamentale della presentazione della resistenza di Jesús de Machaca alla penetrazione esterna, l'organizzazione tradizionale della *Marka* viene descritta come invariata nell'arco dei secoli. Jesús de Machaca viene ad oggi identificata dall'esterno come tradizionale, e fieramente legata alla tradizione, ma anche come strumentalmente capace di usare (e maneggiare) il proprio repertorio tradizionale.

Altro segno distintivo della *Marka* rispetto all'esterno è un'orgogliosa rivendicazione di possedere il primato nella valorizzazione della tradizione. Effettivamente, anche se non caso unico in Bolivia, a Jesús de Machaca si decide di adottare i propri usi tradizionali nell'elezione del primo sindaco, per sottolineare la propria 'indigenità', molto prima che a livello nazionale si parlasse di rivalutazione di usi e costumi tradizionali e di ristrutturazione dei sistemi politico-amministrativi locali attraverso il riconoscimento dell'autonomia. Gli intervistati parlano della *Marka* come precursore di processi e riforme che caratterizzeranno la Bolivia a partire dalla fine degli anni '80 del secolo scorso.

Da precursori del processo di rivitalizzazione e rivalutazione della tradizione, a prototipi della riforma autonomista protagonista dell'attuale politica indigena nazionale, la *Marka* viene spesso presentata dai promotori dell'autonomia, così come dalle autorità tradizionali, come esempio e come prototipo di autodeterminazione da 'esportare' in altre parti del territorio nazionale. Questo modo alternativo al modello dominante, inteso come di derivazione coloniale, viene presentato come basato sull'effettiva autodeterminazione dei popoli, autodeterminazione che vede nella tradizione, presentata come resistente nei secoli, la base su cui liberarsi delle influenze esterne e occidentali (coloniali) e fondare la 'nuova' Bolivia su una via alternativa di gestione territoriale, politica e culturale.

Il CIPCA (Centro de Investigacion y Promocion del Campesinado), che produce analisi e studi su cui mi baso per analizzare la *Marka*, si iscrive nella tendenza di studio delle culture

tradizionali nata dalla teologia della liberazione<sup>16</sup>. Il CIPCA gioca un ruolo politico importante a Jesús de Machaca in quanto promotore dell'etnicità e in quanto orienta il lavoro di molti intellettuali e dirigenti. Il CIPCA si fonda a La Paz nel 1971 con gli obiettivi di formare economicamente e tecnicamente gli agricoltori e promuovere la loro organizzazione socio-politica. Negli anni il CIPCA passa ad elaborare progetti più ambiziosi fino ad arrivare a promuovere e proporre lo Stato Plurinazionale e le autonomie indigene. In questo quadro Xavier Albó, fondatore del CIPCA, ha un ruolo importante sia nella politica locale, che studia ed a cui partecipa attivamente (lavoro di riappropriazione della tradizione, prima, e di codificazione della stessa attraverso lo statuto, ora), sia in quella nazionale come consulente del governo riguardo l'autonomia. Albó riveste i molteplici ruoli di: antropologo attivista e politico.

La scelta di Lomerío è determinata dal fatto che il municipio – territorio incarna la questione territoriale che è, non solo una questione fondamentale per le rivendicazioni indigene in generale, ma anche una caratteristica dell'orizzonte di rivendicazione degli indigeni orientali e della loro congiunzione con organizzazioni e istanze internazionali. Protezione ambientale e rivendicazione territoriale costituiscono la piattaforma di lotta degli indigeni delle 'terre basse' e Lomerío, avendo ottenuto il riconoscimento - titolazione del proprio territorio e facendo attivamente parte del movimento indigeno dell'Oriente boliviano, è un esempio particolarmente esemplificativo di questi processi di lotta.

Inoltre, la scelta di Lomerío è motivata dal fatto che il municipio - territorio esemplifica bene il legame che i popoli dell'Oriente hanno con il livello internazionale e quanto questo non sia solo nato in congiunzione con la crescita dei movimenti indigeni ma abbia anche contribuito alla crescita della consapevolezza di questi riguardo, non solo i propri diritti, ma anche la propria identità. La consapevolezza della propria identità etnica e la genesi del movimento per il riconoscimento dei propri diritti territoriali nascono in congiunzione con la nascita di ONG

---

<sup>16</sup> La teologia della liberazione, nata in America Latina a seguito del Concilio Vaticano Secondo tenutosi nel 1965, tende a porre in evidenza i messaggi di emancipazione sociale e politica contenuti nel messaggio cristiano. La Chiesa si presta a dare voce e spazio a chi non ha voce ed è oppresso e si propone di creare spazi per gli oppressi. Nella creazione di questi spazi la cultura dei popoli oppressi appare come fondamentale in quanto strumento di mediazione e canale di trasmissione tra il messaggio di liberazione e gli oppressi. In considerazione del fatto che in Bolivia "la condizione di povertà e l'indianità vanno di pari passo [nasce] una teologia india" che presuppone la comprensione delle culture tradizionali. Da questa 'teologia india' negli anni sorge una 'teologia andina' che si basa sullo studio della cultura andina portata avanti da istituzioni religiose votate alla teologia della liberazione (Alvizuri 2009: 126).

e la crescente attenzione internazionale riguardo all'ambiente.

Nel caso di Lomerío, il legame con la cooperazione internazionale e la crescente importanza della questione territoriale – ambientale e identitaria avviene nel contatto con la ONG APCOB (Apoyo Para el Campesino – Indígena del Oriente Boliviano). La presa di coscienza da parte dei chiquitanos di Lomerío della necessità di organizzarsi per veder garantiti i propri diritti culturali e territoriali avviene in collaborazione, in modo quasi guidato nelle sue primissime fasi, con la ONG APCOB, organizzazione formata da antropologi 'impegnati' che lavorano per il rafforzamento identitario e territoriale delle comunità indigene della regione.

Oltre a ciò, l'ONG produce vari studi e documentari sui chiquitanos ed una collana sui popoli indigeni dell'Oriente boliviano che formano la base di riferimento fondamentale per la descrizione storico – politica dei chiquitanos in questa ricerca. Questo in quanto a tutt'oggi Riester, direttore e fondatore della ONG, e APCOB rimangono interlocutori fondamentali e fonte necessaria di riferimento quando si analizzano i chiquitanos avendo prodotto la quasi totalità della bibliografia esistente riguardo al gruppo etnico.

La centralità del lavoro di APCOB per conoscere i chiquitanos è chiarita dallo stesso Riester che introduce un suo studio del 1976 motivandolo come risposta alla necessità di riconoscimento, come persone e cittadini, degli abitanti dell'Oriente, dei quali fino ad allora si ha, a parere dell'autore, una falsa idea avendo la società boliviana prestato loro praticamente nessuna attenzione (Riester 1976:9). Il fatto che, ancora negli anni '70, ci sia bisogno di un libro che 'racconti' e descriva i popoli indigeni orientali per farli conoscere, e riconoscere come cittadini, e non come “uomini di seconda categoria” (Riester 1976:10), dimostra la marginalità di questi nel panorama politico boliviano dell'epoca ma anche la centralità del lavoro di Riester – APCOB nel processo di rivendicazione etnica e mobilitazione politica degli indigeni dell'area.

Jesús de Machaca e Lomerío mostrano due diversi percorsi e due diverse prospettive riguardo a cosa voglia dire autodeterminarsi e decidere come dirigere il proprio sviluppo e esemplificano un diverso rapporto e una diversa concezione del proprio territorio. In entrambi i casi, il livello locale sta formulando progetti di riforma amministrativa – politica seguendo i

propri processi 'tradizionali' e storici per determinare come costruire la propria autonomia. I municipi - territori stanno attualmente mettendo su carta, attraverso la redazione degli statuti che definiscono i principi organizzativi della propria autonomia, non solo le proprie pratiche tradizionali, ma anche la concezione che hanno del proprio sviluppo e le vie che vogliono che questo intraprenda.

Per render conto del processo, storico e politico, che conduce i due municipi – territori alla fase attuale uso gli studi prodotti principalmente da APBOC, CIPCA, FUNDACION TIERRA e CEJIS (Centro de Estudios Juridicos e Investigacion Social) in quanto organizzazioni attive sul territorio e maggiori fonti di studi e analisi sugli stessi. Accanto a questo, fondamentale fonte di analisi sono sia le interviste condotte nei territori, sia lo studio dei documenti (in primis gli statuti) prodotti da loro stessi.

Il primo capitolo è descrittivo-storico e serve per introdurre gli oggetti della ricerca e quindi per inquadrare l'analisi che seguirà. Questa parte, soprattutto bibliografica, si basa sull'analisi dei testi di: Albó, Fundacion TIERRA, CEJIS, APCOB, CIPCA e testi antropologici e storici di critica-studio della prospettiva indianista e delle dinamiche in atto nel campo della 'questione' indigena.

Il secondo capitolo si concentra sul livello internazionale. Accanto alla bibliografia riguardo il Foro (soprattutto studi politici e dei diritti umani), mi baserò principalmente su osservazioni e registrazioni dei lavori del Foro raccolti durante le quattro sessioni a cui ho partecipato. Il materiale raccolto durante il mio lavoro al Foro si divide in: osservazione delle sessioni plenarie (modo in cui si svolgono, interventi indigeni/governativi/delle agenzie riguardo ai tre concetti chiave della mia analisi), osservazione del 'lavoro di corridoio' (grande importanza delle riunioni informali, incontri tra gruppi/delegati/rappresentanti etc che trovano nelle due settimane di sessione del Foro un momento di incontro che va al di là dell'agenda e lo svolgersi delle plenarie), analisi dei documenti prodotti e diffusi (dalle organizzazioni indigene, gli Stati, le agenzie ONU ed il Foro stesso) in occasione delle sessioni riguardo ai concetti che ho scelto di analizzare, ed infine interviste e conversazioni con i partecipanti alla sessione, i membri del Foro e della Segreteria. Questo materiale viene 'presentato' a seguito della descrizione del Foro stesso e della seguente 'analisi' del Foro nell'ottica dell'antropologia



delle Istituzioni e dello Sviluppo. Nella parte in cui descrivo la relazione tra Foro e Bolivia, mi baso anche sul materiale raccolto (documenti, pamphlet, discorsi registrati, eventi etc) grazie alla partecipazione alla pre-sessione del Foro in Bolivia (2010), ed all'osservazione del paradigma proposto (sia durante le sessioni del Foro che in Bolivia in occasione di visite di delegati stranieri, discorsi pubblici etc).

Il terzo capitolo tratta del livello nazionale. Questa parte si basa quasi interamente sul materiale raccolto durante la ricerca sul campo. Attraverso le osservazioni e la raccolta di documenti prodotti dalla Bolivia per descrivere e proporre le riforme, ed attraverso le interviste e conversazioni con vari leaders delle organizzazioni indigene e personale governativo, intendo descrivere il 'Pachamamismo' e la riforma autonomista inserendole nel panorama descritto nei capitoli precedenti. Ovvero: intendo descrivere la continuità e le eredità che il momento e le riforme attuali hanno con prospettive, rivendicazioni e lotte degli anni passati e come, contemporaneamente, le riforme del momento attuale generino realtà nuove.

Il quarto capitolo descrive e analizza il livello locale. Questa parte si basa quasi interamente sul materiale raccolto durante il lavoro di campo e la permanenza nei municipi – territori studiati. Accanto alle interviste ed alle osservazioni raccolte nel diario di campo, mi baso anche sull'analisi dei documenti prodotti dalle località stesse nel processo di elaborazione della propria autonomia (statuti, documenti descrittivi delle località etc).

## **Capitolo Primo:**

### **La connessione tra i tre livelli d'analisi**

Come accennato nell'introduzione, questo primo capitolo serve a contestualizzare ed incorniciare l'analisi che avrà luogo nei capitoli a seguire. Descrivendo la storia della Bolivia e cosa avviene nei municipi - territori di Jesús de Machaca e Lomerío, voglio dar conto sia dell'origine dei processi attuali, sia della diversità tra i popoli indigeni delle Ande e quelli dell'Oriente, diversità che origina da un percorso storico e politico diverso e che produce realtà distanti che si inseriscono nell'orizzonte dei movimenti indigeni in modo distinto a produrre diverse condizioni nell'attualità, tanto da far parlare di 'due Bolivie' indigene. Infine, il capitolo descrive brevemente il collegamento tra la Bolivia e l'arena internazionale attraverso il ponte costituito dalla 'diplomazia indigena'. Questo escursus storico è motivato dal fatto che i miei interlocutori, siano leaders indigeni o personale statale, motivano e radicano il momento attuale nel passato della Bolivia, sia remoto sia prossimo, e nei discorsi e nelle interviste compaiono eroi e avvenimenti storici usati come simbolici padri e 'snodi' del movimento indigeno che contribuiscono a creare le circostanze odierne.

#### ***1. 1. La Bolivia 'storica'.***

La civiltà principale della regione che attualmente occupa la Bolivia è quella di Tiwanaku che si sviluppa a partire dal II secolo a.C. sulla sponda meridionale del lago Titikaka (foto 1 pagina 311). Alla cultura di Tiwanaku seguono l'invasione Inca della regione e lo sviluppo di regni aymara. A partire dal 1532, i conquistadores spagnoli, guidati da Francisco Pizarro, invadono la regione che, a partire dal XV secolo, è sotto il dominio Inca. La Spagna governa attraverso i *corregidores* che rappresentano il Re nel governo municipale e che sono eletti dai cittadini. A partire dal XVIII secolo si crea il sistema di *sovrintendenze* che danno il potere a ufficiali direttamente responsabili di fronte alla corona, la Spagna istituisce anche il *corregidor de indios*, per raccogliere tributi e tasse dai popoli indigeni. Durante la colonia i popoli indigeni dell'Altipiano si ribellano numerose volte, la ribellione più celebre è quella condotta da Julián Apaza, che si fa chiamare Tupak Katari in onore di Tupak Amaru e Tomas Katari (eroi di precedenti rivolte anti-coloniali), che assedia La Paz per oltre cento giorni e che viene ucciso con sua moglie, Bartolina Sisa, dagli spagnoli.

Per quel che riguarda l'Oriente boliviano, i primi *conquistadores* ad arrivare nella regione partono dal Paraguay alla ricerca di El Dorado e fondano, nel 1537, la città di Asunción che diviene presto punto di partenza per altre spedizioni. A partire da questo momento si sviluppano i primi contatti con i popoli indigeni dell'area che vengono uniti sotto il nome di chiquitanos. Lo sfruttamento delle ricchezze del sottosuolo comporta la necessità di manodopera servile per la quale si utilizzano i popoli indigeni che vengono inviati come schiavi a lavorare le miniere di Potosí. Nel 1561 viene fondata la città di Santa Cruz de la Sierra che diviene base per i successivi viaggi di conquista. Insieme ai primi *conquistadores* arrivano i coloni. Gli insediamenti spagnoli ricevono la responsabilità dell'amministrazione locale, la giurisdizione e amministrano un corpo di polizia proprio. Gli insediamenti dei coloni impongono alla popolazione indigena tasse e reclutano forza lavoro attraverso l'*encomienda de servicios personales*<sup>17</sup>.

Durante la colonia il territorio attualmente conosciuto come Oriente, e le comunità indigene che lo abitano, soffrono l'espropriazione delle terre e dei boschi ed il reclutamento forzato di forza lavoro. La vendita di forza lavoro indigena, sotto forma di schiavitù, è comune. Gli indigeni vengono venduti alle regioni di produzione massiva (quali quelli delle miniere a Potosí) e seppure la schiavitù venga proibita dalle disposizioni spagnole, la condizione di territorio di frontiera della regione abitata dai chiquitanos rende difficile il compimento delle leggi. Le autorità spagnole sono permissive riguardo ai coloni spagnoli dell'area in funzione della loro importanza nella difesa delle frontiere stesse dalle incursioni portoghesi dal Brasile (Balza 2001). Come conseguenza delle invasioni di conquista, dei cacciatori di schiavi e delle malattie introdotte dagli spagnoli, le comunità indigene si dividono in unità sempre più piccole e isolate. Secondo Knogler (1970 citato in Freyer 2000) dalle circa cento famiglie che compongono le comunità della zona in epoca precoloniale, si passa a quindici-venti famiglie durante l'epoca coloniale. Inoltre, a causa della costante persecuzione, vari gruppi abbandonano l'agricoltura semi sedentaria in favore dell'economia nomade di caccia e raccolta.

I popoli indigeni della regione orientale si ribellano ripetutamente agli oppressori spagnoli e si susseguono interventi militari dei conquistatori e coloni in risposta alle rivolte. Nel 1690

---

<sup>17</sup> Sistema di schiavitù originariamente concepito come mezzo di integrazione della popolazione indigena nel processo economico come lavoratori liberi (Freyer 2000:99).

una delegazione di indigeni della zona si reca a Santa Cruz per offrire al Governatore la propria resa. La pace firmata fra i popoli indigeni e il Governatore apre il cammino ai gesuiti che tra il 1692 e il 1767 fondano nell'area dieci riduzioni (missioni) che riuniscono vari gruppi indigeni. I gesuiti vengono espulsi dalla Corona spagnola nel 1767 e da quel momento gli indigeni si trovano nuovamente vittime del regime coloniale spagnolo. Alcune missioni vengono abbandonate mentre altre passano sotto il controllo dei sacerdoti secolari nominati dalla corona spagnola o sotto il controllo militare (Herbas e Patiño 2010). Le antiche missioni diventano centri meticcici e i coloni continuano a penetrare nella provincia stabilendo *estancias* e *ranchos* e diminuendo lo spazio disponibile per gli indigeni (Riester 1976). Il lasso di tempo che intercorre tra l'espulsione dei gesuiti e l'abolizione del sistema delle riduzioni è per gli indigeni orientali uno dei più difficili in quanto vengono obbligati a lavorare in modo disumano e il ritorno alla selva viene presto considerato l'unico modo di sopravvivenza.

Verso la fine del 1700 cresce il malcontento tra i creoli dell'Altipiano che, una volta assunto un ruolo centrale nel settore minerario e agricolo, risentono delle barriere stabilite dalle politiche mercantili della corona e, politicamente, dell'egemonia degli spagnoli (nati in Spagna) negli incarichi amministrativi. Questo malcontento porta alla guerra per l'indipendenza che si ottiene nel 1825 per mano di Simón Bolívar. Durante i successivi sessant'anni di Repubblica la Bolivia vede colpi di stato e guerre contro il Perù, il Cile, il Paraguay e il Brasile per questioni di frontiere o di controllo sulle risorse, mentre l'élite politico – economica controlla il settore minerario, settore economico principale e governa attraverso politiche capitalistiche ed i popoli indigeni sono forzati a lavorare in condizioni disumane nelle miniere e nelle prime *haciendas*, senza diritto all'istruzione né al voto.

Dopo l'indipendenza dalla Spagna, le ex-missioni gesuitiche dell'Oriente passano sotto l'amministrazione dei repubblicani. Lo Stato boliviano promuove la produzione agricola e l'allevamento di bestiame capitalistici attraverso la dotazione a privati di enormi quantità di terre e boschi (Decreto di Melgarejo del 1866 e Legge di Svincolamento del 1874), questo produce il consolidamento del latifondo a discapito dei popoli indigeni che rimangono privi di titoli sulle terre da loro abitate. Nel 1870, sotto il governo liberale, ai coloni viene riconosciuto il diritto di avere indigeni al proprio servizio attraverso la figura del *empadronamiento* forzato che trasforma gli indigeni in un valore aggregato delle terre, i

proprietari terrieri 'permettono' agli indigeni di vivere su propri territori in cambio del lavoro e gli indigeni si trasformano quindi in *peones* (Herbas e Patiño 2010). Negli stessi anni si sviluppa anche l'industria della gomma nella quale gli indigeni orientali vengono inseriti attraverso il sistema di *enganches*<sup>18</sup> (Balza 2001:177.178). Durante la fine del XIX secolo, nell'Altipiano, in reazione alla Legge di Svincolamento del 1874 ed alla *revista* del 1881 che prevedono di trasformare le terre indigene, comunitarie e collettive, in parcelle individuali soggette all'acquisto da parte dei proprietari terrieri si organizzano, per resistere all'esproprio delle terre, gli *apoderados generales*.

Dal 1879 al 1884 la Bolivia combatte la guerra del Pacifico con il Perù, contro il Cile che determina la perdita dell'accesso al mare da parte della Bolivia. Tra il 1898 e il 1899 si combatte la guerra federale, tra il nord (La Paz – Oruro) liberale e il sud (Sucre) conservatore che governa la Bolivia a partire dall'indipendenza, che viene vinta dai liberali che salgono al potere. Negli stessi anni, come reazioni alla legge di svincolamento e la *revista*, Pablo Zarate Willka (un militare e indigeno aymara che partecipa alla guerra federale), organizza gli indigeni aymara e quechua dell'Altipiano in rivolte volte alla protezione delle terre comunitarie ed alla creazione di un'ideale confederazione tra nazioni che veda la coesistenza di bianchi e indigeni. Finita la guerra e morto Zarate Willka, gli *apoderados generales* di Zarate Willka ritornano sulla scena, questa volta con il nome di *caciques apoderados* e organizzano una rete che collega gli *ayllus* dei dipartimenti dell'Altipiano (La Paz, Oruro, Potosí, Cochabamba e Chiquisaca) e rivendicano i titoli coloniali sulle terre per rispondere alle politiche di appropriazione delle stesse da parte del governo. I *cacique apoderados* trovano nel governo indigenista di Saavedra un temporaneo alleato giacché questi porta avanti una campagna contro il pagamento dei tributi e le prestazioni di lavoro che i *corregidores* impongono agli indigeni. L'"alleanza" termina quando Saavedra risponde inviando l'esercito e soffocando nel sangue la rivolta indigena scoppiata a Jesús de Machaca a marzo del 1921.

Nel 1932 – 1935 la Bolivia entra in guerra contro il Paraguay (Guerra del Chaco) e gli indigeni, sia dell'Altipiano che dell'Oriente, sono utilizzati in azioni belliche (Riester 1976). La sconfitta comporta il discredito della classe dirigente e, nel 1952, il Movimento

---

<sup>18</sup> Forma di indebitamento senza termine. In funzione della costante necessità di alimenti, vestiti e strumenti di lavoro, gli indigeni rimangono legati (*enganchados*) alla persona con cui contraggono il debito. Non ricevendo denaro ma articoli di consumo, questa forma di indebitamento non ha termine (Herbas e Patiño 2010).

Nazionalista Rivoluzionario (MNR) conduce la Rivoluzione che trionfa grazie all'appoggio della Federazione Sindacale dei Lavoratori delle Miniere della Bolivia (FSTMB). Il MNR, che governa dopo la rivoluzione, libera la Bolivia dall'oligarchia, pone termine alla schiavitù, istituisce il suffragio universale, nazionalizza le miniere, promuove la scolarizzazione nelle campagne e, nel 1953 decreta una riforma agraria.

La riforma agraria, nell'Altipiano, abolisce la schiavitù degli indigeni, determinando la fine delle *haciendas*, mentre, per quanto riguarda l'Oriente, stabilisce che i 'gruppi della selva' siano sotto la protezione dello Stato e che le loro terre, di proprietà collettiva o individuale, siano inalienabili. La legge non chiarisce però i criteri per determinare quali siano le terre che appartengono loro e di conseguenza vengono dati diritti di occupazione a persone esterne alle comunità silvicole - indigene. Inoltre, non tutti gli indigeni della regione orientale rientrano nell'etichetta di 'gruppi della selva' in quanto per la maggior parte vengono considerati contadini, non potendo quindi usufruire dei diritti riconosciuti ai 'gruppi della selva' e rimanendo in una situazione di schiavitù di fatto (Balza 2001:28; Herbas e Patiño 2010). La riforma agraria nell'Oriente ha quindi conseguenze opposte a quelle pianificate, risultando in un elemento che facilita l'espansione delle *haciendas* nei territori indigeni in quanto non riconosce la forma di occupazione del territorio da parte degli indigeni e rende quindi la terra suscettibile alla distribuzione.

Nonostante queste limitazioni, la riforma agraria rende liberi i popoli indigeni dichiarando l'abolizione del sistema di *colonato* - *empadronamiento*, riconoscendo agli indigeni - contadini quei diritti riconosciuti dalla legge alla 'classe contadina', stabilendo il sistema salariale e condannando i debiti provenienti da obbligazioni personali, ovvero dal sistema di *enganches*. Di conseguenza, seppur non riconosce l'occupazione indigena dei propri territori ed impone una visione produttivistica delle terre, facilitando l'occupazione da parte di terzi dei territori indigeni, la riforma agraria 'libera' gli indigeni dalla schiavitù e rende possibile la creazione di comunità libere e indipendenti (Balza 2001:182,183) ed è quindi un processo liberatore di contadini e di liquidazione del latifondo.

La politica del MNR, anche se mette fine alla schiavitù e promulga il suffragio universale, continua a considerare le comunità indigene come tratti di un passato da superare e trasforma

gli indigeni in contadini cercando di assimilarli alla società boliviana 'meticcica'. Figlia della rivoluzione è la COB (Centrale Operaia della Bolivia) che unifica il movimento sindacale che partecipa alla rivoluzione e che rimane l'organizzazione sindacale principale fino a quando la ristrutturazione del settore minerario (1985) comporta sia lo smantellamento della sua base operativa, sia la nascita di nuovi sindacati e organizzazioni.

Nel 1964 un comando militare destituisce il governo del MNR e porta al potere il Generale Barrientos, sotto il cui governo si sviluppa la guerriglia di Che Guevara che terminerà con la sua morte nell'ottobre del 1967. Fino al 1982 la Bolivia è governata da dittature, dopodiché la Repubblica boliviana torna alla democrazia.

Dopo aver brevemente tracciato il percorso storico della Bolivia vediamo in maggior dettaglio le tendenze che, a partire dagli anni '70, hanno contraddistinto la fase di 'revival' etnico e che possono venir considerate, e vengono esplicitamente descritte come tali dai miei interlocutori, come base ed origine dei processi attualmente in corso, processi che avranno profonde ripercussioni sul modo in cui gli indigeni boliviani concepiscono se stessi e la Bolivia, e sua composizione etnica – sociale, e che produrranno termini e concetti che ora vengono usati per riformare lo Stato.

Al governo liberale, che vuole 'inserire' gli indigeni nella società 'civilizzandoli' e facendoli partecipare al 'progresso' della nazione trasformandoli in contadini e trasformando le terre comunitarie in proprietà privata, succede il partito repubblicano guidato da Bautista Saavedra che vede l'appoggio dei settori indigeni del paese in funzione della sua politica indigenista (Ticona Alejo 1997). Tra gli esponenti di spicco del pensiero indigenista boliviano, Saavedra, Presidente dal 1921 al 1925, plasma la politica indigenista della Bolivia a trasformare la categoria di 'indios' in un oggetto di scienza sotto le lenti della criminologia e usa la teoria evoluzionista di Spencer per spiegare la 'supremazia dei bianchi' in Bolivia (Alvizuri 2009). Inserita nella dinamica continentale, intesa come paradigmi e prospettive in cui l'indigenismo risulta una tendenza continentale, la Bolivia ospita nel 1954 il Secondo Congresso Indigenista Interamericano.

Da una fase iniziale in cui lo Stato identifica gli indigeni come contadini, o come fasce

emarginate e vulnerabili della popolazione, si passa quindi, attraverso l'indigenismo, al riconoscimento della diversità dei popoli indigeni; questo riconoscimento, comunque, si ferma all'esaltazione del passato pre-coloniale e non riconosce i popoli indigeni contemporanei bensì esalta il passato 'storico', mentre al contempo, cerca di assimilare i contemporanei 'indios sottosviluppati' nel tessuto sociale attraverso pratiche di acculturazione quali lo sradicamento delle lingue native e delle pratiche culturali e politiche tradizionali.

All'indigenismo statale fa da contraltare l'indianismo che si sviluppa durante gli anni '70 del secolo scorso, in opposizione all'indigenismo statale, quando nascono organizzazioni indianiste in tutto il continente americano. L'indianismo boliviano subisce le influenze delle teorie postcoloniali e dall'indianismo peruviano di Valeárcel che sostiene la superiorità della razza e cultura Inca su quella europea. L'indianismo accusa l'indigenismo per il suo intento assimilazionista ed è contrario alla tipificazione dell'indigeno; identifica il problema nazionale come un problema di razze, non di classi, e quindi prospetta una lotta di razze tra l'indio e l'occidentale'. Gli indianisti riqualificano, positivamente, il termine 'indio' come base di identità culturale e politica oppositiva a quella bianca e occidentale. Da un momento in cui gli indigeni sembravano 'scomparsi' diventando contadini, si risveglia la coscienza identitaria ed etnica e si recuperano gli eroi indigeni della storia coloniale.

Fausto Reinaga è uno dei più influenti teorici dell'indianismo in Bolivia, i suoi testi, in special modo “La revolución india” (1969) e “La tesis india” (1971) hanno un impatto profondo sullo sviluppo degli intellettuali e movimenti indigeni e sono testi paradigmatici dell'indianismo. Ne “La Rivoluzione India” Reinaga delegittima la cultura occidentale che dice dominare il paese e, contemporaneamente, presenta la Bolivia 'india' come migliore in quanto autentica e moralmente superiore. Gli 'indios' consistono in una razza diversa che ha sofferto la sottomissione sociale come conseguenza del colonialismo. Criticando la cultura occidentale, imposta attraverso il colonialismo, Reinaga considera che la liberazione degli 'indios' debba passare per la distruzione della cultura dominante per liberare quella oppressa, india. Da queste tesi nasce l'idea che coesistano 'due Bolivie', una Bolivia bianca e europea ed una Bolivia 'india' la cui relazione è di violenza della prima verso la seconda e di subordinazione degli 'indios'.



Pur non proponendo un progetto sociale chiaro, Reinaga traccia alcuni elementi chiave per la rifondazione della Bolivia, quali: l'assunzione di incarichi pubblici da parte degli 'indios', e la creazione di una società basata sulla trilogia morale Inca (non rubare, non mentire, non essere pigro). Denunciando il ruolo di dominazione dell'intelletto degli indigeni (indios) da parte degli intellettuali, e sottolineando il fatto che l'assimilazione non conduce alla promozione sociale, Reinaga influenza il pensiero politico (Alvuziri 2009). La tesi delle 'due Bolivie' si protrarrà negli anni fino a formare l'idea attualmente generalizzata riguardo alla composizione sociale boliviana come composta da due realtà contrapposte: quella 'bianca' e quella indigena.

'Erede' dell'indianismo, il katarismo (da Tupak Katari) sorge alla fine anni '70, con l'obiettivo di 'indianizzare' lo Stato a favore della maggioranza nazionale (indigena). Il katarismo influisce sul movimento sindacale dell'epoca grazie alle sue influenze sulla Confederazione Sindacale Unica de Lavoratori Contadini della Bolivia -CSUTCB, il maggior sindacato contadino in Bolivia. Grazie al katarismo, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, vari segmenti della popolazione indigena rurale, organizzata nel sindacalismo contadino, iniziano a recuperare le proprie pratiche tradizionali e ad organizzare le loro richieste intorno a temi legati alla tradizione indigena. Raymundo Tambo è promotore dell'indianismo di Reinaga ed uno dei fondatori del katarismo. Nel 1968 contribuisce a creare il Movimiento Universitario Julian Apaza<sup>19</sup> – MUJA, circolo di studenti indigeni nel quale circolano le idee di Reinaga. Altro 'discepolo' delle idee di Reinaga è Luciano Tapia che fonda il primo partito indigeno, il Movimiento Indio Tupak Katari - MITK del quale un altro dei fondatori, Felipe Quispe, parla esplicitamente come di un movimento che si ispira al pensiero di Reinaga e specialmente all'idea delle 'due Bolivie'. Il partito non si riconosce nella politica né nei partiti boliviani dichiarando di non appartenere né alla destra né alla sinistra, così come non riconoscendosi nelle classi ma nelle razze, nella razza oppressa che si oppone a quella occidentale ed alla sua cultura, politica, sistema economico e filosofico – morale.

Così come il MITK, anche altri movimenti e organizzazioni di stampo indianista o katarisma esprimono disillusione riguardo la sinistra tradizionale e presentano una diversa prospettiva che permetta di esprimere le proprie richieste e traiettorie, richieste e traiettorie di matrice etnica che si incarnano nel 'Manifesto di Tiwanaku', redatto e diffuso nel 1973. Questi

---

<sup>19</sup> Vero nome di Tupak Katari.

avvenimenti fondano il katarismo come “fenomeno di affermazione dell'etnicità aymara in Bolivia” (Alvizuri 2009: 32). Dal katarismo nasce l'idea, ora comune, che la Bolivia sia un paese indigeno e che gli indigeni possano, attraverso la decolonizzazione dello Stato, 'abbattere' le élites occidentali e gestire lo Stato secondo i propri valori e usi.

#### *1. 1. 1. Jesús de Machaca: dall'epoca precoloniale al recupero della tradizione.*

Per dar conto del processo che sta vivendo Jesús de Machaca, descriverò brevemente la storia della località per fornire un quadro sommario di quegli elementi che ora vengono usati a costituire l'autonomia, e di quei processi che hanno condotto il municipio alla fase attuale. Per far questo userò principalmente i testi prodotti da Xavier Albó e le fonti legate alla serie di pubblicazioni “Jesús de Machaca La Marka Rebelde”, serie composta da quattro tomi che descrivono la *Marka* a partire dalla fase precoloniale fino ai giorni nostri, scritti da esperti ed intellettuali aymara. Seguendo questa storiografia, prodotta da intellettuali di origine indigena e da ricercatori che dell'indigenità si sono occupati, la storia della *Marka* viene generalmente proposta come 'rebelde' e 'tradizionale' e questa prospettiva e lettura degli avvenimenti contribuisce alla rappresentazione di se stessi da parte degli abitanti della *Marka*, così come alla percezione esterna, dell'unicità di Jesús de Machaca e della persistenza nell'arco dei secoli di una certa e specifica tradizione e identità. Dove non diversamente specificato la descrizione che segue deriva dagli studi di Albó e di Ticona Alejo prodotti soprattutto dal CIPCA.

La narrazione della storia precoloniale della *Marka* origina dal sito archeologico di Wankani, costruito intorno al 100 dopo Cristo e considerato il centro di un'antica *Marka* collegata alla cultura Tiwanaku e poi conquistata da predecessori degli Aymara e dagli Inca a partire dal XV secolo circa. Il territorio attualmente occupato da Jesús de Machaca è originariamente abitato dagli Uru, popolo di cui rimane una *enclave* – comunità collocata al lato del fiume Desaguadero nell'attuale municipio di Jesús de Machaca. Gli Uru vengono incorporati, e subordinati, agli Aymara e agli Inca che occupano il territorio procedendo dal sud e dal nord rispettivamente.

Gli Inca spostano il centro della *Marka* dal luogo in cui sorge Wankani a quello dove attualmente si trova il centro della *Marka* di Jesús de Machaca. Il nome stesso di Machaca, nuovo in aymara, conduce alla deduzione che la *Marka* sia stata 'spostata' durante l'epoca Inca

nella sua attuale posizione. La *Marka* dell'epoca Inca e dei primi anni della colonia unisce Machaqa la Grande, composta dalle attuali San Andres de Machaqa e Santiago de Machaqa, e Machaqa la Chica, Jesús de Machaqa che si staccheranno a comporre tre *Markas* separate durante la colonia. Gli insediamenti dell'epoca precoloniale sono organizzati secondo un principio duale: gli *ayllus* che compongono la *Marka* si dividono in due parzialità<sup>20</sup> (*arriba* e *abajo*) ognuna con sei *ayllus* organizzati intorno (sotto) una 'centrale' (*cabecera*), le due parzialità rappresentano il padre e la madre e compongono l'unità che si ritrova nell'organizzazione tradizionale: la coppia (*chacha-warmi*) come unità formata dalla dualità di maschile – femminile.

Durante il periodo di dominio Inca della regione, la famiglia Warachi si allea con gli invasori, attraverso unioni matrimoniali, mantenendo quindi il controllo dell'area, ed all'arrivo degli spagnoli, intorno al 1530, mantengono il potere divenendo i principali *caciques*<sup>21</sup> della regione mutando il cognome in Fernandez Guarachi. Nel 1585 i *caciques* comprano alla Corona spagnola il territorio della *Marka*, cosa che avviene anche nel 1645 per mano di Gabriel Fernandez Guarachi che consolida legalmente il territorio diviso nelle due parzialità, con i rispettivi *ayllus*, che rimarranno pressoché invariati fino alla Rivoluzione del 1952. Durante gli stessi anni, il centro della *Marka* si consolida a Jesús de Machaqa dove viene eretta la cattedrale (XVII e XVIII) (foto 2 pagina 311). A partire dalla metà del XVII secolo si consolidano i tratti che caratterizzano l'organizzazione della *Marka* che si mantengono fino ad oggi.

A partire dalla seconda metà del XVIII secolo la relazione tra i *caciques* e gli abitanti della *Marka* inizia ad incrinarsi, anche in funzione dell'imposizione da parte dell'amministrazione coloniale borbonica dei '*caciques* intrusi' che non hanno origine aymara e che culmina, nel 1771, con una ribellione in occasione delle celebrazioni di Todos Santos contro l'amministratore Castillo che porta ad un momentaneo governo 'comunitario'. Il passaggio dalla Colonia alla Repubblica (1825) comporta il passaggio dai *caciques*, che mantengono funzioni di amministrazione dei beni della chiesa, ai *corregidores* come amministratori della *Marka*. Questi, non essendo di origine indigena e locale, sono percepiti come intrusi e spesso tendono a cercare di impadronirsi delle terre degli *ayllus* generando malcontento nella

---

<sup>20</sup> Tipica struttura incaica.

<sup>21</sup> Massime autorità locali, di origini indigene, che mediano con il potere coloniale.

popolazione. Il passaggio dai *caciques* indigeni ai *corregidores*, 'bianchi' implica anche un cambio strutturale in quanto nell'organizzazione delle autorità interne, organizzate nel *cabildo*, prende forza la rotatività degli incarichi, che seppur sia pre-esistente a livello di *ayllu* e parzialità, diviene preponderante per tutta la *Marka* e rafforza l'orizzontalità dell'organizzazione. Il titolo di *mallku* (*leader*, letteralmente condor o 'spirito delle montagne'), fino ad allora destinato ai *caciques*, si generalizza e viene usato per definire le autorità di ogni *ayllu*.

L' 'invasione' delle terre comunitarie da parte dei proprietari delle *haciendas* si fa sempre più forte e trova sostegno giuridico con la Legge di Svincolamento del 1874, ciononostante a Jesús de Machaca i dodici *allyus* che compongono la *Marka* resistono alle occupazioni e, come reazione, rafforzano la propria organizzazione tradizionale in difesa del territorio. Alle autorità del *cabildo*, consistenti in uno o più *Jilaqatas* (*mallkus*) per ogni *ayllus* a seconda delle dimensioni – suddivisioni interne agli *ayllus*, durante il periodo repubblicano, si affiancano incarichi legati allo Stato centrale quali: un *corregidor* non indigeno che governa tutta la *Marka* e due 'secondi' e 'sindaci', uno per ognuna delle parzialità. Sempre durante la Repubblica la *Marka* viene ribattezzata in 'cantone' e, seppur rimangano simbolicamente importanti, i dodici *ayllus* aumentano di numero.

A partire dal 1919 Faustino Llanqui assume la rappresentazione dei *comunarios* della *Marka* con il titolo di *cacique* che gli viene assegnato dal *Cabildo* (assemblea) ed intorno al quale si organizza un governo autonomo locale opposto a quello imposto dalla Repubblica e gestito dai *vecinos*, i residenti non indigeni della *Marka*. Questa forma di governo autonomo, motivato dalla resistenza all'oppressione 'bianca e meticcias' culmina il 12 marzo 1921 quando i *comunarios* assaltano i *vecinos* uccidendo sedici persone, rivolta a cui il governo di Saavedra risponde inviando un reggimento che siede la sollevazione nel sangue. Come risultato della ribellione quasi tutti i *vecinos* della *Marka* la abbandonano e l'organizzazione autonoma – tradizionale perde di forza in funzione della violenta repressione governativa.

La riforma agraria del 1953 organizza gli indigeni in sindacati contadini che soppiantano, secondo gradi diversi dipendenti da quanto queste fossero 'forti', le organizzazioni tradizionali. A Jesús de Machaca il processo di sindacalizzazione è lento e superficiale e

produce una forma di duplicità e sovrapposizione del sindacato all'organizzazione tradizionale che, anche nei momenti di maggior forza dell'organizzazione sindacale, rimane anche solo come istanza cerimoniale. Durante l'epoca del sindacalismo vari *comunarios* migrano verso la città mantenendo relazioni con la *Marka* attraverso l'assunzione degli incarichi tradizionali che garantiscono loro il diritto a mantenere parcelle di terra. I *residentes*, così vengono chiamati coloro che pur migrando mantengono legami con la *Marka*, influenzano le comunità portando idee di civilizzazione e progresso acquisite nelle città.

La sovrapposizione tra sindacalismo e organizzazione tradizionale a Jesús de Machaca fa sì che gli incarichi sindacali, soprattutto quelli di autorità, vengano assunti in modo rotativo, inoltre il *thakhi* (sistema di *cargos*) non viene abbandonato e gli incarichi del sindacalismo seguono i passaggi contrassegnati da questo; gli incarichi sindacali, come quelli tradizionali, durano un anno. A partire dal 1957 il territorio, fino ad allora riunito in un cantone, inizia a disgregarsi in più unità. Nel 1978 un centro educativo creato nel 1962 per le ragazze diviene un centro educativo importante per tutta la *Marka*, il CETHA (Centro Educativo Tecnico, Umanistico e Agricolo Tupak Katari) e Corpa, dove il centro ha sede, diviene un centro importante per tutta la *Marka* (foto 19 pagina 317). Per l'effetto congiunto della disgregazione – moltiplicazione di unità e il consolidamento di Corpa come centro istituzionale, si modifica l'equilibrio di potere all'interno della *Marka* e diminuisce gradualmente la centralità dell'*ayllu* di Jesús de Machaca che rimane comunque preponderante dal punto di vista religioso e cerimoniale.

Nel 1983 una violenta siccità colpisce la Bolivia ed il Perù e per far fronte all'emergenza a Jesús de Machaca si costituisce il cosiddetto Piano Siccità (*Plan Sequía*) che porta al lavoro congiunto tra diverse istruzioni che operano nella *Marka* e genera un momentaneo periodo di cooperazione che culmina nel 1985 quando, grazie all'appoggio del CIPCA, si creano centri pluri-funzionali atti a sviluppare qualsiasi tipo di lavoro comune. Una volta passata l'emergenza dovuta alla siccità il processo di divisionismo interno riprende fino a quando nel 1986- 87 le centrali sindacali di *Parcial Arriba* decidono di separarsi dalle altre a formare un'unità distaccata.

Dopo un momento in cui il sindacalismo sembra aver preso forza in relazione

all'organizzazione tradizionale, le forme precedenti di amministrazione iniziano a riemergere anche in funzione delle tendenze nazionali di recupero dell'identità etnica. Con la diffusione del katarismo la *Marka* ne subisce l'influenza ed inizia a 'tornare' all'organizzazione del *Cabildo*, inizialmente facendo coincidere gli incarichi sindacali con quello di *mallku*. Negli stessi anni si diffonde la teologia della liberazione (foto 18 pagina 317), a Jesús de Machaqa nella persona di Adhemar Esquivel, e si producono programmi radiofonici in aymara ad opera del CIPCA e si iniziano a condurre studi e ricerche sulla storia aymara, condotti soprattutto dal THOA (Laboratorio di Storia Orale Andina); tutte pratiche che contribuiscono al 'revival' e alla presa di coscienza e rafforzamento della propria identità etnica.

Nel 1986 Roberto Choque, storico aymara, pubblica “La Masacre de Jesús de Machaqa”, che narra della rivolta del 1921, che viene diffuso nella *Marka* e poi trasposto alla radio sotto forma di sceneggiato radiofonico in centoventi puntate a cui partecipano anche *comunarios* di Jesús de Machaqa. Alla pubblicazione del libro segue (1987) la decisione, presa da alcune autorità della *Marka* tra cui Saturnino Tola, di celebrare *actos de recordación* ogni 12 marzo per ricordare le vittime del massacro del 1921. Nel corso degli anni agli *actos* iniziano a partecipare “studenti e professori della regione, autorità politiche e della polizia, e visitatori aymara di altre provincie” cosa che “accorda un quadro di profonda riflessione e coscienza politica al popolo aymara” in quanto “la celebrazione prende il carattere di mobilitazione regionale, con un contenuto profondo di reinterpretazione storica, di coscienza politica e di riaffermazione ideologica della propria identità machaqueña e indigena” (Ticona Alejo 2002:92, 94).

Il libro di Choque, lo sceneggiato radiofonico, gli studi del THOA e il lavoro del CIPCA contribuiscono alla costruzione dei machaqueños della propria auto-rappresentazione di popolo ribelle che lotta per la propria autonomia e resiste alle invasioni che pressoché tutti gli intervistati, e generalmente i *comunarios* con cui mi sono trovata a parlare, mi hanno proposto. Questi episodi di valorizzazione della storia locale portano a costruire la prospettiva dei *comunarios* che mi parlano seguendo questo canovaccio. Seguendo le parole di Cameron “la conoscenza della storia locale di Jesús de Machaqa [è] soprattutto il prodotto di una serie di libri pubblicati negli anni '90 e inizio 2000 dal CIPCA e di un programma radiofonico [che] formano il nucleo delle strategie discorsive usate dai leaders locali” (2012:11).

Negli anni in cui si genera l'idea di 'tornare alla tradizione', in funzione della pressione esercitata da alcuni *leaders* locali, la sezione sindacale di Jesús de Machaqa partecipa alla marcia del primo maggio in abiti tradizionali, ovvero con il *poncho* e il bastone del comando tipici dei *mallkus*. A questo proposito Alvizuri parla di 'costruzione dell'aymarità' come basata su “piccole banalità come i vestiti che si riferiscono ad una cultura dell'apparenza e una cultura del consumo” (2009:237) mentre io credo, in disaccordo con questa prospettiva, che il ritorno agli abiti tradizionali sia una forma di riflessione sulla propria identità nelle linee delineate da Conklin (1997) ovvero, il ritorno agli abiti tradizionali come strumenti di affermazione identitaria e auto-riflessione. Saturnino Tola, *leader* locale, parla del recupero dei vestiti tradizionali collegando l'evento al processo di recupero inteso anche come risvegliarsi dello spirito ribelle dei machaqueños:

“dato che stavamo decidendo come organizzare la marcia del primo maggio, io ho proposto che Jesús avrebbe potuto marciare vestendo i propri abiti tradizionali e che si ricostituisse l'organizzazione tradizionale, che è il nostro, ho quindi proposto che le autorità sindacali partecipassero vestite da autorità tradizionali in modo che si ricostituisse quello che eravamo prima. [...] avremmo fatto storia perché i nostri nonni avevano fatto la storia, avevano fatto la rivoluzione, non avevano permesso l'ingresso dei padroni e noi nipoti dobbiamo continuare a fare la storia, e chi interviene in quell'occasione dice che è d'accordo con me che dobbiamo fare la storia, dobbiamo vestirci da autorità tradizionali. [...] Quindi il primo maggio hanno marciato con i vestiti tradizionali, ho una foto di quel giorno, i fotografi e i giornalisti e i turisti erano tutti interessati a quello che stava succedendo a Jesús.”

Il processo avviene in parallelo al tentativo di unificare la *Marka*, divisa nelle due centrali sindacali, attraverso la creazione di un Piano di Sviluppo Microregionale, il Piano Machaqa, portato avanti in congiunto dalle due centrali. Ad una analisi integrale della microregione, che inizia nel 1988, segue il Piano vero e proprio che consiste in una proposta di sviluppo integrale che tiene conto degli aspetti di salute, di genere, di educazione, di infrastruttura e di produzione e vede la collaborazione di diverse istituzioni tra cui il CETHA e il CIPCA sono le più importanti e che contribuisce alla creazione di nuove istituzioni, quali il CAEM (Centro di

Appoggio Educativo di Machaqa), che sviluppa programmi educativi interculturali e bilingui e una radio locale, Radio Machaqa la cui programmazione si concentra su informazioni del, e per il, popolo aymara. Nel 1992, in concomitanza con la decisione di tornare al *Cabildo* ed agli *ayllus*, il Piano passa sotto la gestione delle due centrali, ora originarie. Il Piano si trasforma in un 'esperimento' di governo della *Marka*.

Questo processo di recupero della propria storia e lingua – cultura, porta alla decisione, presa nel 1989 durante il Primo Congresso Regionale di Jesús de Machaqa, di muovere i primi passi verso il recupero della tradizione. Il processo prende forza in concomitanza con l'anniversario dei cinquecento anni di 'resistenza' che gli indigeni andini (come quelli di tutto il sub-continente latinoamericano) oppongono alle celebrazioni della 'scoperta'. Il Terzo Congresso Regionale viene ribattezzato Primo *Cabildo* delle Autorità Tradizionali e le centrali sindacali, sovrappostesi alle parzialità, cambiano il loro nome, mantenendo lo stesso acronimo, da centrali agrarie cantonali a centrali di *ayllus*.

Secondo le parole di Gonzalo Colque, direttore di una delle Fondazioni che più attivamente lavora e collabora con Jesús de Machaqa:

“un emblema di questa era, anche se non usavano questa parola, è l'autodeterminazione [...] come richiesta legittima della gente di avere una rappresentazione diretta attraverso le proprie autorità locali affinché si rispettassero le decisioni del proprio *Cabildo*, prendere decisioni collettive, attraverso gli *ayllus*”.

Le sollevazioni e le forme organizzative locali mantenute, anche in forma di difesa, nell'arco della storia coloniale e repubblicana della *Marka*, enfatizzata dal libro di Choque e dalla radio novella, costruiscono la 'rebeldia' dei machaqueños intesa come volontà di autodeterminazione e volontà di riscatto che fa sì che l'organizzazione, interna ed autonoma, si consolidi a costituire una enclave di resistenza alla dominazione esterna ed un'immagine di sé da parte dei locali come di ribelli e autonomi. Questa autorappresentazione mi viene costantemente proposta dai miei interlocutori che, per descrivere la condizione attuale, raccontano la loro storia di lotta e attaccamento alla tradizione come causa e origine dell'essenza 'ribelle' e 'tradizionale' della *Marka*.



*1. 1. 2. Lomerío: dall'epoca precoloniale al consolidamento territoriale.*

Nei paragrafi a seguire intendo descrivere il processo storico – politico che conduce alla fase attuale in modo da inquadrare le dinamiche indigene dell'Oriente boliviano odierno nel percorso che i popoli indigeni hanno intrapreso in funzione della propria storia. A causa della scarsità di informazioni e studi relativi ai Chiquitanos, mi baserò quasi interamente sul lavoro di Riestler e sulla collana di studi e documentari sui popoli indigeni delle terre basse curata da APCOB. Di questa collana, per quel che riguarda l'epoca precoloniale e delle missioni gesuitiche, mi baserò soprattutto sullo studio di Freyer del 2000. Lo studio di Freyer sui chiquitanos si basa su fonti missionarie gesuitiche e descrive la cultura indigena chiquitana dell'epoca coloniale. Concentrando l'attenzione sulla cultura materiale e spirituale, sulle forme economiche, sull'organizzazione politica e sociale, l'autrice analizza il periodo che intercorre dall'arrivo degli spagnoli alla cacciata dei gesuiti (fine del XVII secolo/metà XVIII secolo). Senza indugiare in particolari che svierebbero dall'oggetto principale di questa analisi, nei paragrafi a seguire descriverò brevemente la storia del popolo chiquitano a partire dall'epoca coloniale, in quanto le attuali forme “tradizionali” su cui si basano le rivendicazioni di autonomia e di diritti territoriali hanno origine in quest'epoca. Dove non diversamente specificato i paragrafi che seguono sono basati sullo studio di Freyer (2000).

Seguendo gli studi di D'Orbigny citati da Balza (2001), risulta che la provincia ora abitata dai chiquitanos è, nel XVI secolo, densamente popolata (intorno a venticinque persone per chilometro quadrato) e non vi è una gerarchia sociale marcata. Le comunità sedentarie sono composte da circa cento famiglie di circa cinque membri ognuna, lo spazio tra ogni casa-famiglia è di uso comune e le famiglie si dedicano all'agricoltura, la raccolta di miele e la caccia. Le aree comuni vengono lavorate (coltivazioni di mais e yuca principalmente) attraverso l'aiuto mutuo, per la caccia e la pesca si uniscono gli uomini delle varie famiglie. Per i gruppi sedentari l'epoca della caccia inizia dopo l'epoca della raccolta quando i cacciatori rimangono fino a tre mesi fuori dalle comunità, mentre la pesca si svolge durante la stagione secca. I gruppi sedentari iniziano a coltivare poco prima della stagione delle piogge quando i cacciatori tornano dalle spedizioni di caccia.

Il lavoro è diviso tra uomini e donne: i primi si dedicano alla caccia, l'agricoltura e la

preparazione della carne e del pesce, le donne raccolgono piante, legna, trasportano l'acqua, tessono e confezionano i vestiti e le amache e producono la *chicha* (bevanda alcolica prodotta attraverso la fermentazione del mais). Questa bevanda svolge un ruolo importante nella vita sociale, una variante poco alcolica viene consumata quotidianamente mentre durante le feste si consuma una variante più fermentata. Le case hanno la forma di una cupola, sono basse, tanto che per entrarvi bisogna inginocchiarsi, e all'interno non ci si può alzare in piedi; le dimensioni ridotte servono per la difesa contro gli attacchi nemici. I gruppi di cacciatori e raccoglitori hanno case di paglia, arbusti e rami; ad ogni spostamento le case vengono abbandonate.

Il capo della comunità è l'uomo più coraggioso del gruppo, anche se viene riconosciuto come uomo valoroso non ha nessun potere speciale ed è tenuto a svolgere gli stessi lavori degli altri. La carica che esercita è legata al prestigio personale, di frequente il capo è colui che ha successo nella caccia o nella cattura di nemici in guerra, il successo nella caccia o in guerra determina infatti prestigio per il cacciatore - guerriero. Molto spesso il capo è anche un guaritore - sciamano, è l'unico ad aver diritto a più mogli e ha l'obbligo di dare feste frequenti. La posizione di capo può essere trasmessa da padre a figlio ma questi deve dimostrarsi degno della carica. Gli uomini anziani hanno notevole prestigio, determinato dalla loro esperienza, ed hanno la facoltà di destituire il capo.

I maggiori motivi di guerre tra gruppi consistono in assalti nemici, dispute per i territori di caccia e pesca, l'intenzione di sottomettere altri gruppi o il timore di venir sottomessi. I prigionieri di guerra sono incorporati nelle comunità attraverso matrimoni con le donne del gruppo. Secondo Susnik (1978 citato in Freyer 2000) l'incorporazione dei prigionieri nei gruppi chiquitanos è la causa dello sviluppo dei numerosi dialetti del chiquitano, così come la ragione della differenza tra la lingua delle donne e quella degli uomini<sup>22</sup>. L'ospitalità è molto importante e si realizzano visite reciproche tra i gruppi sedentari, gli ospiti dormono nella casa degli uomini e si festeggia insieme con *chicha*, cibo, giochi e balli.

I vestiti definiscono sia la differenza tra i gruppi sia la distinzione tra i generi e lo status all'interno di ogni gruppo. Ai bambini, sia maschi che femmine, si tagliano i capelli a zero;

---

<sup>22</sup> Il chiquitano ha forme e vocaboli diversi per descrivere gli stessi concetti o cose a seconda del genere di chi parla la lingua.

raggiunti i venti anni si lasciano crescere i capelli e si depilano le ciglia e la barba. Ai bambini piccoli si perfora il labbro inferiore e i lobi delle orecchie. Si usano ornamenti per i capelli (piume), pittura del corpo e del viso e tatuaggi. Ogni gruppo ha almeno un guaritore - sciamano, in molti casi lo stesso capo, che cura i malati e riconosce i casi di stregoneria. La maggior parte dei casi di malattia è considerata come causa della trasgressione di un tabù (ad esempio la manipolazione poco rispettosa della carne di qualche animale cacciato) o inviato come maleficio da una persona (in caso di accusa di stregoneria si contempla la condanna a morte). Il guaritore - sciamano realizza anche incisioni e cura utilizzando diverse sostanze.

Per i chiquitanos la flora e la fauna sono animate, anche la *chicha* ha un'anima, la luna è personificata ed è chiamata madre. Gli *ichi* sono spiriti protettori e padroni degli esseri animati e inanimati della natura e controllano il rapporto tra gli uomini e la natura. L'anima, dopo la morte, va a raggiungere le stelle o gli spiriti degli animali. Per aiutare le anime dei morti nella loro vita con le stelle, i cadaveri si sotterrano con cibo e armi da caccia affinché questi possano procacciarsi gli alimenti e non debbano tornare sulla terra a causa della fame.

Secondo Burgos e Fernandez (1728 e 1996 entrambi citati da Freyer 2000) la vita quotidiana dei chiquitanos consiste in: inizio della giornata con musica, una volta sorto il sole gli uomini vanno ai campi e le donne raccolgono frutta e acqua, preparano il cibo e filano cotone; una volta che il sole raggiunge lo zenit gli uomini tornano a casa per mangiare; il pomeriggio è dedicato ai giochi e la notte le famiglie si visitano l'un l'altra e cenano insieme bevendo *chicha*; dopo cena i giovani danzano e gli adulti tornano alle proprie case. Tra i giochi praticati dai chiquitanos i più popolari sono il gioco della palla e quello delle frecce (Freyer 2000:34-82).

I Gesuiti si presentano agli indigeni come autentici salvatori utilizzando per l'evangelizzazione un discorso colmo di magia e simbolismo che risulta affine alle credenze locali ed usa le stesse per rendere comprensibile e familiare il credo cattolico; in questo modo i gesuiti favoriscono il sincretismo servendosi delle credenze preesistenti nelle forze sovrannaturali a cui accostano i santi cristiani. Riconoscendo la centrale importanza che la musica ha per i gruppi indigeni, i missionari ne utilizzano il valore pedagogico mettendo in musica gli insegnamenti cristiani e integrano i balli indigeni nelle cerimonie cattoliche.

Dalle missioni i gesuiti compiono 'battute di caccia alle anime' o 'cacce spirituali' accompagnati da gruppi cristianizzati che usano come guide, aiutanti e interpreti. L'evangelizzazione propriamente detta si realizza comunque nelle missioni. Se le 'cacce spirituali' hanno successo, i gesuiti conducono i nuovi gruppi 'conquistati' alle missioni, danno loro abiti, calze e alimenti. La dotazione di beni materiali, soprattutto gli strumenti di ferro, è condizione fondamentale per l'evangelizzazione. All'incorporazione degli indigeni nelle riduzioni vengono loro proibiti gli adorni e le pitture del volto in chiesa.

Le riduzioni sono disposte come accampamenti militari romani: dalla piazza centrale rettangolare partono le strade ad angolo retto, un lato della piazza è destinato alla Chiesa e alle case dei missionari, lungo le strade si diramano lunghe filiere di case raggruppate per isolati, in queste case si installano i diversi gruppi secondo l'appartenenza etnica, in ogni isolato vivono circa dieci famiglie ed ognuna delle riduzioni raggruppa fino a quattromila persone (Hoffmann 1979, Knogler 1970, Riester 1970 e 1971 citati in Freyer 2000).

In ogni riduzione il potere religioso e politico è nelle mani di due gesuiti, parte della responsabilità politica viene data ai *caciques* di ogni parzialità che sono subordinati al *cacique* principale e che rivestono incarichi militari e funzioni amministrative. Il *cacique* di ogni parzialità è affiancato da un consiglio di anziani; i missionari si servono del carisma dei capi per amministrare le riduzioni, rafforzando la loro autorità, concedendo loro privilegi e trasferendo loro funzioni specifiche quali la supervisione del lavoro e della vita sociale, l'esecuzione di castighi e il catechismo. I capi hanno vestiti particolari così come il bastone del comando. Al passaggio dalle comunità libere alle missioni, i capi tradizionali devono lasciare l'uso della poligamia. Una volta inseriti nel sistema delle missioni, il ruolo dei *curanderos* – sciamani, precedentemente esercitato dai capi, entra in conflitto con la figura del missionario.

Basando le proprie missioni sul sistema sociale e politico indigeno ed adottando la redistribuzione dei beni per prevenire contrasti all'interno dei gruppi, i missionari includono alcune innovazioni, quali ad esempio la diffusione della lingua del gruppo indigeno più numeroso (chiquitano - besiro) come lingua franca e l'imposizione di uno stile di vita comune

a tutti, favorendo in tal modo l'omogeneizzazione linguistica e socioculturale. Anche se si adotta il chiquitano come lingua franca, si permette ai diversi gruppi linguistici di parlare la propria lingua nelle rispettive parzialità (Riester 1986).

Per quel che riguarda l'economia, all'avvento delle missioni alle diverse pratiche precedenti (agricoltura sedentaria di taglia e brucia, agricoltura semi sedentaria, nomadismo dei cacciatori e raccoglitori) si sostituisce l'agricoltura sedentaria con periodiche battute di caccia. Nelle riduzioni i cacciatori - raccoglitori vengono assegnati dai missionari ad abitanti già evangelizzati che insegnano loro l'agricoltura. Alle coltivazioni tradizionali i gesuiti aggiungono la produzione del tabacco, la canna da zucchero, il riso e le banane. I missionari mantengono la divisione del lavoro per genere e la sviluppano attraverso apprendistati artigianali come la ferramenta, la sartoria, la tessitura eccetera. Le missioni esportano pochi beni, la produzione si concentra sull'auto-sostentamento e gli eccedenti agricoli vengono commerciati e scambiati tra missioni. I missionari si oppongono al consumo di *chicha* e viene proibito lasciarla fermentare più di tre giorni in modo da ridurre il grado alcolico. In considerazione del fatto che le missioni sono oggetto di assalti portoghesi, i tornei indigeni ed il gioco delle frecce sono mantenuti come momenti di allenamento per la difesa delle missioni stesse.

Le missioni creano nuove forme di insediamento, produzione e organizzazione socio – politica (i *caciques* e il *cabidlo*) che si uniscono alle pratiche e credenze indigene, quali lo sciamanesimo e la credenza negli *ichis*, a creare la cultura chiquitana attuale. L'identità chiquitana ha quindi origine durante le missioni quando vengono sincreticamente unite pratiche missionarie e indigene a creare la cultura chiquitana che persiste fino ad oggi.

Come conseguenza dell'espulsione dei gesuiti (1767), la prima reazione degli indigeni è quella di rifugiarsi nella selva dove iniziano ad organizzarsi in *ranchos* composti da dieci – quindici famiglie (Balza 2000 e 1:142,178), base per le future comunità di Lomerío. In funzione dell'occupazione da parte di coloni 'meticci', fenomeno che caratterizza l'epoca liberale, i chiquitanos si disperdono o si rifugiano nella foresta; a partire dal 1850 vari indigeni che abitavano le missioni di San Javier, Concepción (foto 3 pagina 311) e San Ignacio si rifugiano nella zona che viene chiamata Lomerío. La zona viene scelta in quanto

difficilmente raggiungibile e il difficile accesso e la lontananza dai centri popolati e dalle *haciendas* facilita il mantenimento di uno stile di vita 'tradizionale'.

Il popolamento della zona è quindi il risultato di diverse ondate migratorie (a partire dalla cacciata dei gesuiti, cui segue una seconda ondata migratoria in concomitanza con il boom della gomma ed un'ultima durante la riforma agraria del '53) fino agli anni '60 del secolo scorso quando i chiquitanos che vivono nell'area di Lomerío iniziano a preservare il territorio cercando di ottenere titoli sulla terra con l'aiuto della Chiesa.

A partire dagli anni '70 del secolo scorso, grazie all'aiuto della Chiesa ed all'iniziativa di alcuni leader della zona di Lomerío, alcuni gruppi riescono ad ottenere diritti ad appezzamenti di terreno ed iniziano a stabilirsi comunità indigene, comunità che mantengono i propri caratteri tradizionali e che si uniscono per richiedere i propri diritti, diritti che difficilmente si possono esigere in isolamento (Riester 1976). Le prime richieste territoriali avvengono attraverso strategie quali l'acquisto di terra con l'aiuto della Chiesa. Oltre ad appoggiare per le richieste di appezzamenti di terreno, la Chiesa aiuta nella costruzione delle abitazioni nelle comunità e *ranchos* e attraverso il lavoro dei volontari e aiuti finanziari alle comunità.

Altra strategia per l'acquisizione di diritti consiste nel cambio del sistema organizzativo, 'trasformandosi' da indigeni a contadini attraverso il sindacalismo agrario (Herbas e Patiño 2010). Per far fronte all'esigenza di avere un riconoscimento giuridico delle terre occupate e lavorate, così come per non rimanere vittime dei soprusi dei prefetti sotto la cui giurisdizione cade il territorio, si muovono i primi passi nell'organizzazione del sindacalismo contadino. Promotore del sindacalismo a Lomerío, Miguel Garcia, emigra a Santa Cruz ad 'imparare' per poi importare l'organizzazione sindacale nelle comunità di Lomerío. Come lui altri fondatori del sindacalismo nel territorio si formano a Santa Cruz per poi 'esportare' l'esperienza a Lomerío.

A partire da questi primi passi verso forme organizzative che garantiscano loro diritti, le comunità iniziano a prendere coscienza della necessità di unirsi e di avere voce nelle decisioni che riguardano loro. Riester e APCOB partecipano di questi primi passi e collaborano al processo di unificazione e creazione delle organizzazioni rappresentative indigene. Il lavoro

di APCOB consiste inizialmente nell'unificazione dei chiquitanos e poi nella creazione di reti tra popoli del dipartimento di Santa Cruz. Nelle parole del fondatore di APCOB Jurgen Riester:

“sono arrivato nella zona nel '76-'77 con un gruppo scientifico dalla Germania. Durante una riunione con Bonifacio Barriento<sup>23</sup> lui ci ha chiesto che cosa facevamo, noi scienziati, per i popoli indigeni: cosa ci lasciate? potete trasferirci le vostre conoscenze come noi vi trasferiamo le nostre. Da lì è venuta l'idea di creare un'organizzazione, una ONG con la specialità di formare i popoli indigeni come un'unità, di non vederli come leghe o associazioni o cooperative agrarie, noi cercavamo di vederli in modo diverso che come contadini [...] abbiamo iniziato qui [Lomerío] per riunire e ascoltare le problematiche indigene [...] noi siamo partiti da una visione integrale di chi è l'indigeno che include una cultura materiale e immateriale, rispettando la cultura e valorizzando quello che nessuno valorizzava in quel momento [...] Questa era la prima tappa di lavoro: assicurare il territorio e unirli.”

Grazie ai contatti che Riester ha con altri leader indigeni del dipartimento, nel 1981 si organizza una riunione interetnica con lo scopo di instaurare un dialogo tra popoli indigeni affinché questi si confrontino riguardo le rispettive esigenze e problemi. A questa prima riunione partecipano i popoli Guarani, Ayoreos, Gurayos e Chiquitanos che scambiano esperienze e 'scoprono' la similitudine delle loro situazioni e le comuni esigenze. La riunione contribuisce a far nascere la consapevolezza dell'esigenza di unirsi per rendersi visibili al governo, farsi ascoltare da questo e partecipare ai processi statali. La riunione chiarisce anche l'esigenza di 'superare' il sindacato, che non rispetta la loro identità etnica ritenendoli contadini, e creare un'organizzazione politica che dia valore all'"indigenità". I promotori della creazione dell'organizzazione indigena mi parlano della presa di coscienza della propria identità come conseguenza del confronto con altri popoli indigeni e del fatto che, di pari passo con l'unificazione tra popoli, si delinea l'importanza del consolidamento territoriale, inizialmente come forma di difesa dalle 'invasioni' esterne.

Nel 1982 si convoca una seconda assemblea a cui partecipano rappresentanti indigeni della

---

<sup>23</sup> Leader Guarani.

regione tra cui leader di quello che è ancora il sindacato di Lomerío; la riunione risulta nella creazione della Centrale Indigena dell'Oriente Boliviano (CIDOB) come organizzazione che rappresenti i popoli indigeni del dipartimento di Santa Cruz. La CIDOB nasce in funzione delle rivendicazioni territoriali e l'autonomia dei popoli che riunitisi concordano la necessità di presentarsi uniti in base a richieste comuni che rispecchiano le comuni situazioni; la centrale presto si consolida come organizzazione nazionale che rappresenta i popoli indigeni di tutto l'Oriente.

A seguito della creazione della CIDOB, nascono organizzazioni locali in tutto l'Oriente che fanno capo alla Centrale. A Lomerío, le diciassette comunità precedentemente unite nella sotto centrale sindacale si uniscono a formare la Centrale Intercomunale Contadina dell'Oriente Lomerío (CICOL). Unità inter-etnica per rivendicazioni comuni, rivalutazione culturale e 'chiarificazione' identitaria camminano di pari passo e si basano sul territorio. Oltre all'unione tra le comunità, infatti, la CICOL viene vista come mezzo di controllo e gestione del territorio, gli scontri con i proprietari terrieri che tentano di 'allargare' i propri possedimenti nell'area di Lomerío e le 'incursioni' di minatori e tagliaboschi illegali, servono a unificare la popolazione che supera le divisioni interne e si unisce intorno alla CICOL.

La CICOL va, con il trascorrere del tempo e l'articolarsi della mobilitazione indigena, chiarendo e rafforzando la sua matrice etnica, ed a seguito della crescente visibilità del movimento indigeno, nel 1997, mantenendo lo stesso acronimo, si ribattezza Centrale Indigena delle Comunità Originarie di Lomerío. Il definirsi 'indigeni' è la conclusione di una riflessione sulla propria identità che conduce alla consapevolezza sia della differenza che delle potenzialità della differenza stessa. Nel corso degli anni alle diciassette comunità se ne uniscono altre fino ad arrivare alla totalità delle ventinove comunità sul territorio.

Questi primi passi nella creazione di organizzazioni e movimenti locali avvengono in parallelo (e dialogo) con gli stessi passi a livello internazionale ed in collaborazione con le ONG. Infatti, è grazie all'aiuto di APCOB ed agli 'stimoli' che vengono dal contatto tra i popoli del nascente movimento indigeno internazionale, che le comunità di Lomerío ed i popoli del dipartimento di Santa Cruz decidono di creare un'istanza che le unisca per dar forza alle comuni richieste.



### *1. 1. 3. Il contatto con l'arena internazionale.*

Il primo contatto dei popoli indigeni con l'arena politica internazionale si ha nel 1923, quando Deskaheh, capo irochese, si reca a Ginevra per parlare alla Società delle Nazioni, in rappresentanza della Confederazione delle Sei Nazioni, per difendere il diritto del suo popolo alle proprie terre ma non gli viene concesso di parlare. Nel 1924-1925 il leader maori Ratana presenta una simile petizione, prima a re Giorgio d'Inghilterra, che gli nega udienza, e poi alla Società delle Nazioni, dove l'accesso gli viene negato. A questi primi, e simbolici, contatti, ne susseguono altri e, a partire dagli anni '70, le Nazioni Unite divengono l'"arena" preferenziale per l'avvio del dialogo tra rappresentanti indigeni e istanze internazionali.

All'interno del panorama internazionale, le Nazioni Unite rivestono un ruolo importante in quanto promulgano e diffondono convenzioni e politiche che servono da quadro di riferimento e come *standard* minimi di condotta in relazione ai popoli indigeni. Il lavoro delle Nazioni Unite nel campo dei diritti indigeni è spesso motivato da spinte provenienti da movimenti ed associazioni indigene, così come al lavoro in cooperazione con associazioni, esperti e rappresentanti indigeni. La prima agenzia delle Nazioni Unite ad occuparsi di questioni indigene è l'International Labour Organization (ILO) che conduce uno studio sulla situazione delle popolazioni indigene. Lo studio porta all'adozione della Convenzione ILO n. 107 nel 1957, Convenzione pesantemente criticata dai popoli indigeni per il suo approccio assimilazionista, alla quale si sostituisce, nel 1989, la Convenzione n. 169 che diviene uno strumento fondamentale per la difesa dei diritti indigeni del mondo. La convenzione ILO 107 viene modificata in dialogo con, e in funzione delle critiche dei, popoli indigeni. Miguel Garcia, leader di Lomerío parla delle riunioni per riformare la convenzione in questi termini:

“ci hanno chiamato, le organizzazioni nazionali, in quell'epoca quando c'era il convegno ILO 107, per modificarlo, quindi io ho partecipato in quel processo, lì abbiamo pianificato che quello [convegno ILO 107] non ci conveniva”.

Gli anni '70 del secolo scorso costituiscono un periodo formativo per il collegamento tra i popoli indigeni ed il sistema delle Nazioni Unite, un periodo caratterizzato dal lavoro di singole persone all'interno del sistema che aprono spazi per i rappresentanti indigeni. A partire da questo periodo si susseguono una serie di progressi nella relazione tra l'ONU ed i popoli

indigeni. Nel 1982 il Consiglio Economico e Sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC) costituisce il Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene della Sub-Commissione sulla Promozione e Protezione dei Diritti Umani (Gruppo di Lavoro o WGIP). Il mandato del Gruppo di Lavoro è quello di: monitorare gli sviluppi relativi ai diritti umani dei popoli indigeni ed elaborare standard internazionali per proteggere quei diritti. Il Gruppo di Lavoro intende quest'ultima parte del proprio mandato come la necessità di produrre una dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni. La presenza informale dei rappresentanti indigeni tra il pubblico delle riunioni del Gruppo di Lavoro, e la pressione morale che questa presenza esercita, induce il WGIP a decidere che i rappresentanti dei popoli e delle organizzazioni indigene possano partecipare direttamente ai dibattiti del Gruppo di Lavoro (Stamatopoulou 1994).

La codificazione del concetto di territorio nasce in queste arene create dal contatto tra i rappresentanti indigeni e il livello internazionale, arene nelle quali viene definito il territorio, in parallelo con la definizione di popolo indigeno. Il concetto di territorio, viene quindi elaborato a livello internazionale, dai rappresentanti indigeni di tutto il mondo che compongono il movimento indigeno internazionale. Alle arene internazionali partecipano anche rappresentanti indigeni della Bolivia e, nel caso di Lomerío, Miguel Garcia, promotore del sindacalismo a Lomerío e poi leader locale della CICOL e CIDOB, partecipa ad una riunione del WGIP durante la quale si discute del, e si definisce il, concetto di territorio:

“nel 1987 c'è stata la riunione a Ginevra<sup>24</sup> e lì abbiamo deciso, centoquaranta popoli indigeni presenti, abbiamo dichiarato all'ONU che sia territorio, che comprende lo spazio, la superficie con tutte le risorse naturali e il sottosuolo, così lo abbiamo deciso”.

Il concetto di territorio che si definisce internazionalmente concepisce il territorio di un popolo come la forma in cui lo stesso occupa e gestisce lo spazio in funzione delle proprie necessità materiali e spirituali (Balza 2001:22). Questo concetto va oltre la proprietà ed implica forme di controllo politico così come la base storica, sociale e identitaria di un popolo che ne garantiscono la sopravvivenza fisica, culturale, identitaria (Herbas e Patiño 2010). La territorialità consiste nell'uso culturale del territorio, ovvero consiste nel sentimento collettivo

---

<sup>24</sup> Si riferisce alla 5a sessione del Working Group on Indigenous Populations a cui Miguel Garcia partecipa come presidente della CIDOB.

di un popolo indigeno che è il prodotto di ciò che si è vissuto durante la costruzione del territorio stesso (Prada citato in Herbas e Patiño 2010:17). Secondo gli autori non può esistere comportamento sociale senza territorio e quindi non può esistere una società senza territorio, in questo risiederebbe l'importanza della richiesta di riconoscimento sui diritti territoriali, concepita come il diritto ad esistere. Il concetto di territorio, a differenza di quello di terra che si riferisce allo spazio geografico, può essere considerato come l'alternativa che gli indigeni dell'Oriente hanno scelto per risolvere i propri problemi spaziali e che, a partire dalla fine degli anni '70, è andato traducendosi nelle rivendicazioni di un territorio proprio (Balza 2001:80).

Allo stesso modo, Jesús de Machaca risente dell'influenza internazionale degli anni '90 in cui il movimento indigeno latinoamericano si sta organizzando per celebrare i cinquecento anni di resistenza al colonialismo. Mentre a livello internazionale i rappresentanti e le organizzazioni che partecipano al Gruppo di Lavoro iniziano, nei primi anni '90, a lavorare per veder riconosciuto il 1992 come anniversario della resistenza indigena delle Americhe all'invasione europea, e lavorano per istituzionalizzare uno spazio a loro dedicato all'interno delle Nazioni Unite, in quegli stessi anni Jesús de Machaca si muove per lavorare al recupero delle proprie pratiche tradizionali. Il movimento per ottenere un anno a loro dedicato porta l'Assemblea Generale a proclamare il 1993 Anno Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo. Alle cerimonie di apertura dell'Anno Internazionale i leaders indigeni si rivolgono per la prima volta all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite in una riunione storica e simbolica (Stamatopoulou 1994).

### ***1. 2. La Bolivia neoliberale e le mobilitazioni indigene.***

A partire dal 1985, la Bolivia è interessata da un processo di riforma neoliberale, momento in cui, accanto all'attuazione di riforme economiche tendenti alla privatizzazione ed all'apertura e liberalizzazione dei mercati (momento in cui si riduce drasticamente l'intervento dello Stato e si incentivano gli investimenti privati), si promulgano leggi tese a mitigare gli effetti sociali ed ambientali negativi dovuti alle riforme economiche neoliberali. Si iniziano quindi riforme tendenti alla decentralizzazione e al multiculturalismo che, seppur non riescano ad alterare le disuguaglianze strutturali, aprono il cammino sia ad una nuova forma di *governance* e parallela partecipazione indigena alla politica nazionale, sia alle riforme del decennio

successivo.

“Il riconoscimento della differenza etnica [...] può essere inteso come una risposta alla crisi di legittimità che i governi latinoamericani sperimentano durante l'epoca neoliberista” (Sieder 2002:6). Interpretando il progetto culturale del neo-liberismo come “la creazione di soggetti che si auto-governano [...], il pluralismo implicito in questo principio” permette infatti nuove forme di organizzazione ed apre nuovi spazi di contrattazione per i movimenti indigeni (Hale 2004:17). In questo senso, è vero che “lo sviluppo dei movimenti indigeni cammina parallelo a importanti cambiamenti nella prospettiva politico-teorica delle organizzazioni nazionali (Díaz Polanco 1997:87). Come sottolinea Postero "motivi indigeni per organizzare e fare richieste di cittadinanza non nascono solo dalla perdita di autonomia locale, ma anche da un aggancio complesso con tutti questi aspetti del neoliberismo" (2006:326). Il neoliberismo permette quindi un sistema di *governance* nuovo e più efficiente che permette la partecipazione dei popoli indigeni.

Queste aperture sono anche dovute alla pressione esercitata dalle riforme internazionali riguardo i diritti indigeni. A seguito della firma della Convenzione 169 dell'ILO, che avviene nel 1991, la Bolivia riforma infatti varie delle sue leggi in chiave di riconoscimento dei diritti indigeni: nel 1994 si riforma la Costituzione che include il riconoscimento della multiculturalità della Bolivia e l'esistenza di diverse lingue all'interno del territorio nazionale; a seguito del riconoscimento costituzionale, si attua la Riforma Educativa che formalizza l'educazione bilingue e interculturale; nel 1994 si approva la Legge di Partecipazione Popolare che, municipalizza il territorio nazionale e devolve il 20% degli ingressi statali ai municipi; nel 1996 si approva la Legge di Riforma Agraria - Legge INRA che riconosce ai popoli indigeni il diritto sui propri territori originari (Terre Comunitarie di Origine - TCO).

Questi riconoscimenti dei diritti indigeni sono, da una parte, concepiti per bilanciare gli effetti sociali delle leggi di stampo neo-liberale, e dall'altra, si formano in congiunzione con gli sviluppi della normativa internazionale riguardo ai popoli indigeni.

“Lo Stato ha riconosciuto gli indigeni delle terre basse ed esce il primo decreto per il riconoscimento territoriale che apre il cammino al riconoscimento, nel '92, del convegno 169, che ha avuto un gran effetto. Nasce l'impegno di riconosce il

convegno 169 e di riformare la Costituzione che include due parole: multi-etnico e multi-culturale negli articoli 1 e 71 si riconoscono le terre comunitarie di origine con il concetto del territorio vincolato a quello del convegno 169” (intervista a Eulogio Nuñez, direttore ufficio Oriente del CIPCA).

Molti dei miei interlocutori, soprattutto i leaders del movimento e coloro che lavorano con o per organizzazioni indigene e ONG, riconoscono nel collegamento con l'arena internazionale e gli strumenti da questa prodotti, un mezzo necessario al riconoscimento dei diritti indigeni localmente: se non ci fossero stati gli strumenti internazionali non si sarebbero promulgate le leggi nazionali ed il movimento indigeno 'interno' non avrebbe avuto appigli nel suo confronto con lo Stato.

La riforma costituzionale del 1994 può quindi essere vista come il risultato di un periodo particolare in cui i diritti indigeni diventano questioni importanti per l'agenda politica boliviana ed il “discorso multiculturalista pervade l'analisi di sociologi e politici tradizionali” (Postero 2005; Van Cott 2002:54). Come conseguenza di ciò, la costituzione riformata riconosce la Bolivia come uno Stato multi-etnico e pluri-culturale e riconosce loro inoltre la protezione dei diritti economici, sociali e culturali (Postero 2005). Inoltre, la Legge di Partecipazione Popolare delega “alle varie organizzazioni tradizionali delle comunità di contadini e ai popoli indigeni” (*ayllus*, *cabildos* e sindacati) il controllo e l'esecuzione dei programmi comunali, devolvendo loro il 20% del bilancio pubblico (Albó 1996:19 e 2002).

Promotore di queste riforme tese al riconoscimento del multiculturalismo e dei territori indigeni, è il primo governo presieduto dal neoliberale Sanchez de Lozada (1993 - 1998) che, per la prima volta nella storia politica della Bolivia (da poco uscita dalla dittatura), si 'allea' al katarismo moderato incarnato nel leader aymara Victor Hugo Cárdenas, che diviene Vicepresidente. Secondo Albó questa congiuntura dimostra “fino a dove poteva arrivare l'indio pemitido” (conversazione privata) e le aperture che queste riforme comportano, seppur importanti, non conducono né ad un riconoscimento 'reale' dell'autonomia indigena né ad una partecipazione attiva delle popolazioni native alla vita politica boliviana.

Per gestire le municipalità, la popolazione indigena deve essere affiliata ai partiti politici e, a

“causa delle maggiori risorse di cui i partiti tradizionali godono, e della seria divisione interna e corruzione che l'entrata nella politica convenzionale genera all'interno delle organizzazioni indigene”, la loro importanza politica risulta indebolita (Van Cott 2002:58). Come abbiamo visto, la partecipazione dei popoli indigeni alla politica nazionale dipende dal rafforzamento della loro gestione politica e territoriale, che, a loro volta, dipendono dal riconoscimento, da parte del governo, di un'idea pluri-nazionale dello Stato. Se ciò non è promulgato a livello legislativo e amministrativo, la decentralizzazione rischia di estendere il controllo dello Stato, invece di indebolirne la centralità (Albó 1994, Van Cott 2002, Sieder 2002).

Comunque, anche se 'fallaci', leggi come quella di Partecipazione Popolare aprono il cammino alla fase successiva in quanto determinano la presa di coscienza dei propri diritti (politici) da parte dei popoli indigeni della Bolivia. Inoltre, le riforme tese a bilanciare l'effetto delle politiche neoliberali sono, in grande misura, anche la reazione dei governi in carica alla mobilitazione indigena e contadina di quegli anni.

Da una fase in cui il movimento indigeno delle terre alte (anni '70 e '80) attraverso il katarismo e il sindacalismo contadino della CSTUCB, egemonizza il 'panorama etnico' della Bolivia, durante gli anni '90, entrano in scena gli indigeni delle terre basse e la questione dei territori. Durante le mobilitazione degli anni '90 gli indigeni dell'Oriente hanno un ruolo di primo piano creando e rendendosi protagonisti di una nuova forma di protesta che canalizza nuove richieste e crea nuove piattaforme politiche: le marce.

“Questa dinamica delle marce non ha, nell'Occidente, figure simili, l'atto rivendicativo per la terra attraverso le marce non ha simili nell'Occidente dove c'è una situazione più consolidata” (intervista a Carlos Hugo Molinas);

“la cosa più interessante di questo movimento risiede nella metodologia utilizzata per essere ascoltati dai diversi governi che è la marcia. Chi avrebbe potuto pensare che la marcia avrebbe avuto conseguenze? Mentre nell'Occidente si facevano proteste, scioperi, combattimenti, blocchi, l'Oriente ha deciso di andare per un'altra via, per la via della marcia. Per ognuna delle marce c'è stata una risposta positiva per il potere di sensibilizzazione delle marce verso i governi” (intervista a Ignacio Soqueré).

In reazione alla pressione sui propri territori da parte delle oligarchie orientali, i popoli indigeni delle terre basse organizzano nell'agosto del 1990 una marcia (Marcia per il Territorio e la Dignità) di 600 km che da Trinidad (dipartimento del Beni) arriva alla sede del governo a La Paz. Tra le richieste che motivano la marcia ci sono il diritto alla proprietà delle terre, richieste di riconoscimento territoriale (nella Foresta Centrale Chimanes, nel Parco Isidoro Secure, nella zona del Ibiato), ed il riconoscimento delle autorità tradizionali e delle organizzazioni indigene. La CIDOB sviluppa una proposta di legge indigena e la marcia segna l'entrata sulla scena politica nazionale sia dei movimenti indigeni dell'Oriente, sia della questione territoriale. Seppur la prima marcia non porta i risultati sperati, la richiesta di territorio non viene raccolta, ottiene la riforma costituzionale che per la prima volta riconosce i popoli indigeni ed il convegno 169 dell'ILO.

Grazie all'apertura che la riforma costituzionale e la ratificazione del convegno 169 dell'ILO (legge 1527) comportano, inizia a rendersi plausibile il riconoscimento territoriale. Negli stessi anni, grazie alla Legge di Partecipazione Popolare (1994), non solo i municipi ricevono il 20% delle entrate del governo centrale derivanti dalle tasse, ma le comunità contadine e indigene acquisiscono riconoscimento giuridico sotto forma di Organizzazioni Territoriali di Base - OTB, grazie alle quali le autorità tradizionali ed i *caciques* locali vengono riconosciuti come autorità legittime. La legge crea anche comitati di vigilanza, a cui possono partecipare anche rappresentanti indigeni, che vigilino sull'operato dei governi municipali.

Nel 1996 le richieste territoriali muovono nuovamente ad una marcia: la 'Marcia per il Territorio, la Partecipazione Politica e lo Sviluppo' che si tiene dal mese di agosto a quello di ottobre e che ottiene la promulgazione della Legge INRA<sup>25</sup> - Istituto Nazionale di Riforma Agraria. Grazie alla CIDOB si convoca la marcia che riesce a unire anche l'organizzazione sindacale contadina (CSUTCB) e gli allora chiamati "colonizzatori"<sup>26</sup> (Confederazione di

---

<sup>25</sup> La Legge INRA consiste in due procedimenti fondamentali: l'identificazione delle necessità e la titolazione, e il risanamento speciale come territorio comunitario di origine. Il primo procedimento è a carico del Vice-Ministero sulle Questioni Indigene e Popoli Originari e consiste in due fasi: l'elaborazione di un rapporto di caratterizzazione del popolo indigeno, nel quale si delimita l'area e l'uso delle risorse naturali per determinare i limiti del territorio comunitario di origine; e una seconda fase che consiste in uno studio atto a definire le necessità specifiche e speciali del popolo indigeno ed a determinare la quantità e qualità della superficie che l'INRA deve restituire. Il secondo procedimento è a carico dell'INRA e consiste nell'analisi tecnica - giuridica delle proprietà di 'terzi' con l'obiettivo di regolarizzare la loro situazione, o consolidando i diritti sulla proprietà o facendo spostare le occupazioni illegali (Balza 2001:52,53).

<sup>26</sup> Contadini che dall'Altipiano andino migrano nell'Oriente in funzione dell'ottenimento di appezzamenti di terra ceduti loro dallo Stato per mitigare gli effetti della scarsità di terra nelle terre alte.

Colonizzatori della Bolivia - CCB). La marcia, oltre a richiedere la promulgazione di una legge sul territorio, include la richiesta di riconoscimento di sedici territori indigeni (tra cui quello di Lomerío). Nonostante l'opposizione dei proprietari terrieri e le oligarchie dell'Oriente che vedono nella riforma territoriale un grave danno ai propri interessi, conseguenza della marcia è il riconoscimento del concetto di proprietà collettiva attraverso le terre comunitarie di origine (TCO) (Herbas e Patiño 2010).

La stagnazione ed i tempi lunghi per la titolazione del territorio muovono alla terza marcia indigena: il 28 giugno del 2000 indigeni e contadini delle regioni di Pando e del Beni iniziano la 'Marcia per la Terra, il Territorio e le Risorse Naturali'. La lentezza del processo è motivata dalla lenta e corrotta burocrazia così come dagli interessi contrari dei proprietari terrieri e dei governi che avrebbero dovuto attuarla e che si oppongono. Nonostante la legge INRA permetta ai popoli indigeni di richiedere i territori tradizionalmente occupati, inoltre, la legge non riconosce i diritti sulle risorse naturali né su quelle del sottosuolo, cosa che appare ai popoli indigeni come una limitazione al riconoscimento pieno dei propri diritti territoriali. Infine, “la nozione di un 'occupazione ancestrale', su cui si basa la legge, come base per la richiesta territoriale allo Stato, è legittima, ma questo concetto ha i suoi limiti per la titolazione che dovrebbe contare con un concetto dinamico, concorde alle nuove situazioni storiche e allo sviluppo dei popoli indigeni” (Balza 2001:14).

Il 15 luglio gli organizzatori della marcia raggiungono un accordo con il governo. L'accordo tra i dirigenti delle organizzazioni indigene e il governo non risolve i conflitti tra i popoli indigeni e le oligarchie terriere ed a seguito dei continui conflitti si inizia a chiarire la necessità di riformare lo Stato in modo inclusivo e con la partecipazione di tutti i settori sociali. A questo fine nel 2002 si tiene la 'Marcia per la Sovranità Popolare, il Territorio, le Risorse Naturali e l'Assemblea Costituente'. Attraverso la marcia non si vuole solo la riforma della Costituzione vigente ma la totale rifondazione dello Stato da attuare con la partecipazione dei settori precedentemente esclusi.

A partire dal 1998 iniziano riunioni tra organizzazioni indigene, contadine e urbane dell'Oriente boliviano per cercare di trovare un agenda comune e partecipare alle marce e mobilitazioni come fronte unitario. Dopo anni di 'negoziazioni', nel 2000 nasce il Blocco



Oriente che si consolida durante la partecipazione come fronte unitario alla marcia del 2002. Durante la stessa marcia iniziano anche i contatti tra il Blocco Oriente e la CSTUCB e il CONAMAQ, quest'ultimo si unisce alla marcia e si gettano le basi per un'alleanza Oriente – Occidente per le comuni rivendicazioni. L'alleanza si consolida attraverso il Patto di Unità firmato il 15 marzo del 2002 tra le principali organizzazioni indigene e contadine della Bolivia.

In questo scenario i movimenti indigeni sono i promotori di una radicale riforma dello Stato boliviano, riforma che tende alla democratizzazione attraverso l'inclusione di quei settori, in primis i popoli indigeni, fino ad allora lasciati fuori dal disegno dello Stato e da una concreta partecipazione alla politica statale. La radicale riforma si vuole portare avanti attraverso la creazione di un'assemblea costituente che 'rivoluzioni' la struttura dello Stato:

“nel 2002 nasce una nuova richiesta [...] per l'Assemblea Costituente. A radice della marcia c'era la richiesta di non volere più leggi nelle quali non venivamo riconosciuti, né tanto meno nella Carta Magna, nella Costituzione, non veniva riconosciuta l'esistenza dei popoli indigeni” (intervista a Miguel Ipamo sindaco di Lomerío);

“ogni marcia ha avuto un suo obiettivo: terra, partecipazione politica, partecipazione cittadina, diritto al territorio, titolazione e la quarta marcia, che è stata la più storica, parte da Santa Cruz con i quattro popoli di Santa Cruz che dicono: compagni, tutto ciò per cui abbiamo lottato fino ad ora lo abbiamo conquistato ma non abbiamo toccato il fondo, ci manca qualcosa, dobbiamo cambiare la Costituzione! La Costituzione permetteva una riforma parziale della Costituzione attraverso il congresso ma non c'era la riforma totale, per la riforma totale ci voleva un'Assemblea Costituente [...] E questa sarà la madre delle marce, rompere questo scenario. Marcia per l'Assemblea Costituente!” (intervista a Ignacio Soqueré, Viceministro di Interculturalità);

“nel 2002 si stava organizzando la marcia, per il cambiamento strutturale di questo Stato e lo abbiamo raggiunto grazie ai fratelli indigeni e altre forze sociali: contadini, originari, Bartolina Sisa e l'associazione dei lavoratori del campo. La marcia chiedeva l'Assemblea Costituente [...] L'Assemblea Costituente per cambiare tutto! Non vogliamo toppe alla Costituzione politica, vogliamo una

nuova Costituzione Politica dello Stato” (intervista a Bienvenido Zacu Mborombainc, parlamentare indigeno del dipartimento di Santa Cruz).

Come si vede, le marce indigene (capitanate dalle organizzazioni delle terre basse) hanno come punto focale il territorio, a cui a partire dal 2000 si accompagnano richieste di maggior partecipazione politica e riforma dello Stato in senso democratico attraverso inclusione e riconoscimento dei popoli indigeni. Le marce sono il mezzo dei popoli indigeni orientali di far sentire la propria voce e di poter veder riconosciuti i propri diritti, primo tra tutti quello territoriale, e divengono un ponte che nel corso degli anni rende possibile la creazione di una piattaforma comune con le organizzazioni dell'Altipiano.

In questi stessi anni i popoli dell'Altipiano iniziano a definirsi originari ed a costruire agende di lotta caratterizzate da blocchi e violente manifestazioni e dai radicali obiettivi di riforma totale – rivoluzione che li porti al potere, in quanto maggioranza e abitanti originari della Bolivia, sovvertendo la minoranza bianca. Diviso in una corrente più radicale, che vuole la rivoluzione e l'avvento al potere della Bolivia 'india e originaria' ed una più moderata, che cerca la coesistenza multiculturale e pluriethnica, il movimento di lotte e rivendicazioni andine si collega al movimento Orientale alla fine degli anni '90.

I popoli indigeni diventano quindi i promotori, a partire dagli anni '90, di riconoscimenti di autonomia e riforme dell'assetto democratico (costituzionale) dello Stato in modo che lo Stato stesso ed i governi riconoscano i popoli indigeni ed i loro diritti; i popoli indigeni sono fautori di una democratizzazione della struttura statale che li coinvolga e contempli. Negli anni, le richieste indigene passano dai diritti territoriali a quelli per l'autonomia, che include il riconoscimento territoriale (Herbas e Patiño 2010).

#### *1. 2. 1. Le riforme neoliberali a Jesús de Machaqa.*

Le influenze del pensiero katarista, che a partire dall'inizio degli anni '70 interessano intellettuali e leader indigeni, influiscono su Jesús de Machaqa attraverso il sindacalismo della CSTUCB, che, creata nel 1978, radicalizza la propria posizione 'india' e di rivoluzione in senso etnico - razziale della società e Stato boliviani, attraverso l'elezione di Felipe Quispe come segretario generale nel 1998. Negli stessi anni nasce il CONAMAQ (Consiglio di Ayllus e Markas del Qullasuyu) con l'obiettivo di trasformare la Bolivia in uno Stato multietnico e

pluriculturale.

Ancora nel processo di recupero delle autorità tradizionali ed in funzione delle riforme degli anni '90, nella fattispecie la Legge di Partecipazione Popolare, le autorità di Jesús de Machaqa usano le opportunità offerte dalle nuove leggi per muoversi verso una partecipazione più equa nel municipio a cui appartengono, Viacha. Seppur la legge contenga delle notevoli aperture, (quali il riconoscimento delle comunità indigene come organizzazioni territoriali di base e la creazione del comitato di vigilanza come organo al quale queste possono accedere) questa viene anche criticata perché non contempla le richieste indigene che puntano ad una reale autonomia e partecipazione ma costringono le istanze indigene a passare per la struttura municipale a loro estranea ed in molti casi ostile e vengono pesantemente criticate dalle organizzazioni indigene e sindacali.

Anche la *Marka* fa parte del coro di protesta contro le leggi promulgate. Parlando con uno dei leaders locali, Saturnino Tola, questi mi racconta che quando la legge viene promulgata questa viene duramente criticata dalle organizzazioni contadine e indigene in quanto non solo non risponde alle priorità e richieste indigene ma sembra obbedire alle necessità delle élites e oligarchie stufe del centralismo statale. La legge viene quindi generalmente percepita come un imposizione dall'alto che non crea nuovi sistemi di partecipazione disegnati dagli indigeni (Postero 2009). A questo riguardo, Tola mi racconta un episodio che esemplifica la contrarietà della *Marka* alla legge, ed al Presidente:

“io ero *jach'a malku* di Jesús nel '94, ed il mio *Cabildo* decide di invitare il Vicepresidente della Repubblica Cárdenas in quanto è un contadino, è un aymara ed in più lavorava a Jesús come parte del CIPCA ed era quindi un uomo conosciuto. Il *Cabildo* decide di invitarlo per l'anniversario della sollevazione ed il massacro del 12 marzo. [...] siamo andati lì ad invitarlo e lui ha accettato e ci ha detto di invitare anche il Presidente della Repubblica ma noi abbiamo detto che avevano deciso di invitare lui in quanto indigeno, in quanto persona che aveva lavorato a Jesús, il vicepresidente sosteneva che fosse meglio che andasse anche il Presidente [...] Sono quindi venuti il Vicepresidente e il Presidente. Tanto per cominciare sono arrivati in ritardo e la gente era stanca, aspetta che ti aspetti, alla fine arriva e fa un comizio di propaganda per la legge di partecipazione popolare.

Ho detto al Presidente che tutti i partiti prima delle elezioni venivano a Jesús e ci promettevano meraviglie ed alla fine non facevano niente, quindi noi non regaleremo niente perché prima deve mantenere ciò che promette dopodiché possiamo anche vestirla da *mallku* se vuole. Questo discorso non gli è piaciuto”.

Ciò nonostante, il *Cabildo*, allora guidato da Tola, decide di sfruttare la legge a proprio vantaggio cercando di costruirsi, prima, uno spazio di controllo nel municipio di Viacha, e poi, ragionando sulla possibilità di creare un municipio a sé. A partire dalla promulgazione della legge, nel 1994, la *Marka* lavora per cercare di sfruttare a proprio vantaggio le aperture della legge e il processo fa sì che si prenda coscienza del proprio ruolo di cittadini con diritto di esigere dallo Stato i propri diritti non “aspettandosi che l'élite meticcica della Bolivia divida il potere con loro [ma realizzando che] loro dovevano prendere il potere e costruire la propria democrazia entrando nel campo elettorale a livello nazionale” (Postero 2009:234). Nel 1995 Jesús de Machaca si inserisce nel municipio di Viacha attraverso un conigliere.

Dopo essere riusciti a far eleggere un consigliere machaqueño nel municipio di Viacha, le autorità di Jesús de Machaca identificano nella possibilità di riconoscimento come distretto indigeno, accordato dalla Legge di Partecipazione Popolare, un passo successivo verso la maggior partecipazione e riconoscimento. Il progetto di creare un unico distretto indigeno con San Andrés de Machaca non va a buon fine e le autorità decidono di provare la strada per la creazione di un nuovo municipio, che unisca San Andrés e Jesús. Come passo definitivo nel processo di autonomia, Jesús decide quindi di staccarsi dal municipio di Viacha. Nonostante molti siano i fautori della creazione del municipio, tra cui, a parere degli interlocutori, le autorità del *Cabildo*, tanti sono anche i contrari.

Per creare il municipio, Jesús de Machaca mette in piedi un comitato che si occupi della gestione dei tramiti. La divisione tra Jesús e San Andres è però più forte ed il progetto fallisce, naufragando quando non si trova un compromesso riguardo la sede del municipio volendo entrambi la sede municipale nel proprio territorio. Le autorità di Jesús continuano a lavorare per il municipio in modo autonomo fino a quando, nel 2002, i leader promotori della creazione del municipio riescono a farsi ammettere alla Camera dei Deputati per 'occuparla' come forma di pressione sul Parlamento. Jesús de Machaca diventa la sesta sezione

municipale e San Andrés de Machaca la quinta.

La creazione del municipio segue l'esigenza di autonoma gestione della *Marka* da parte delle autorità locali e viene resa possibile dal processo di municipalizzazione in atto in tutto il paese che viene strumentalmente usato dai machaqueños:

“a Jesús di Machaca, la municipalizzazione è stata concepita come la presa del potere municipale da parte del *Cabildo* e la sottomissione delle autorità municipali al potere del *Cabildo*, questa è autodeterminazione per loro” (intervista a Gonzalo Colque).

In vista delle elezioni municipali, il *Cabildo* della *Marka* lavora per definire come andranno elette le autorità e questo processo comporta un esplicito lavoro sulle proprie pratiche amministrative 'tradizionali': il *Cabildo* decide di dividere la *Marka* in cinque circoscrizioni, sia perché cinque sono i consiglieri municipali da eleggere, sia come modo di bilanciare le parzialità di *arriba* e *abajo* sproporzionate per dimensioni e numero di abitanti e comunità, e 'aggiusta' la durata degli incarichi alla durata degli incarichi amministrativi municipali, ovvero cinque invece che un anno degli incarichi tradizionali. Ciò che si 'trasmette' all'organizzazione municipale è la rotatività tra le sezioni in cui è stata divisa la *Marka* e l'equilibrio tra le due parzialità, il sindaco deve venir eletto a rotazione tra le due.

Nel 2004 si organizzano le elezioni per il primo sindaco seguendo il modello tradizionale: i *mallkus* della *Marka*, organizzati all'interno del *Magno Cabildo* composto dalle sezioni MACOJMA (di *parcial abajo*) e MACOAS (di *parcial arriba*), nominano il sindaco e dividono gli *ayllus* del territorio in cinque circoscrizioni per nominare in ognuna i cinque consiglieri municipali. Rodolfo Layme, *jach'a mallku* (autorità massima) di *parcial arriba* nel 2004, quando lo intervisto mi parla delle prime elezioni municipali come della realizzazione di un lungo sogno di autonomia e partecipazione attraverso il riconoscimento delle norme tradizionali e dell'autogoverno dalla base e che porta alla creazione del primo governo 'comunitario' e originario eletto dalla base seguendo i metodi tradizionali.

Jesús decide di adottare i propri usi tradizionali nell'elezione del primo sindaco, il *Magno Cabildo* presenta quindi i propri candidati alle elezioni del 2005 con la promessa da parte del

governo centrale che le decisioni prese saranno rispettate; nonostante questo, alle elezioni si presentano anche candidati del MAS e del MNR e due dei cinque consiglieri municipali vengono eletti tra le fila del MAS mentre i restanti, compreso il sindaco, sono i selezionati dal *Cabildo*. Adrian Aspi è il primo sindaco eletto dal *Cabildo*, ed è colui che poi si troverà a promuovere l'autonomia. Durante i nostri colloqui, Aspi mi racconta delle elezioni secondo usi e costumi, del suo lavoro come sindaco di un nuovo municipio, e della creazione del 'primo municipio indigeno':

“siamo stati i primi a creare un municipio in cui io sono stato eletto secondo il costume tradizionale della comunità. [...] Io sono stato eletto dall'*ayullu* e poi dalla circoscrizione e poi dal *Cabildo* e lì mi hanno eletto come sindaco. [...] Io ho costruito da zero, eravamo parte di Viacha e non sapevamo quanti fondi avevamo, non arrivavano i soldi etc e non si davano opportunità agli indigeni di partecipare, solo ai grandi partiti, questo ci ha motivato ad organizzarci”.

Oltre che attraverso il processo di 'selezione', la diversità (l'indigenità) e la 'tradizionalità' del governo municipale si vogliono costruire anche riformando alcuni tratti dell'amministrazione municipale, tra cui la durata ed il modo di coprire gli incarichi municipali. L'elezione secondo usi e costumi rafforza l'identità e, contemporaneamente, rafforza il controllo dei fondi, dei progetti e delle 'istanze' legate allo Stato. Secondo Gonzalo Colque, che nel suo ruolo di consulente della *Marka*, segue il processo da vicino, la volontà di controllo del municipio:

“è stata una lezione genuina ed un esercizio reale di quello che è l'autonomia indigena, questa esperienza ha fatto sì che Jesús de Machaca riconoscesse la necessità di legittimare questi processi che ora le nuove leggi, la nuova Costituzione riconoscono”.

La sede del municipio rimane questione delicata, questa volta tra le parzialità che compongono la *Marka* ma, diversamente da come era stato con San Andrés, si raggiunge il compromesso di costruirla fuori dai confini della comunità-capitale di Jesús, in un'area che congiunge (simbolicamente e geograficamente) le due parzialità. La sede municipale è un'imponente costruzione la cui simbologia ricalca la croce andina e da cui sventola la whipala, la bandiera aymara.

### *1. 2. 2. Lomerío: le mobilitazioni per il territorio e le marce indigene.*

Come abbiamo visto, il movimento indigeno dell'Oriente boliviano si articola, fin dalla sua nascita, intorno alla richiesta di diritti territoriali. Sia a livello locale, a Lomerío attraverso la CICOL, che a livello nazionale attraverso la CIDOB, ed infine a livello internazionale attraverso la codificazione del concetto di territorio e la richiesta a governi ed istituzioni internazionali del riconoscimento dei diritti indigeni al territorio, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, la domanda territoriale diviene fondamentale.

Lomerío, in congiunto con la CIDOB ed in parallelo con il processo internazionale che porta alla codificazione del concetto di territorio indigeno, porta avanti richieste che vedono nel diritto al proprio territorio la base del riconoscimento come popolo e del riconoscimento della propria tradizione culturale, economica e sociale (auto-determinazione). Il territorio a Lomerío riveste diversi significati: è un sistema di riproduzione culturale e, parallelamente, la territorialità è importante anche come base del criterio di rappresentatività in quanto le comunità e i cantoni, che si basano sulla propria territorialità, sono la base su cui si assume la rappresentazione al livello dell'organizzazione locale (Herbas e Patiño 2010).

Infine, il territorio è la base per la sopravvivenza e il sostentamento. Rispetto a questo ultimo punto, la CICOL e APCOB sviluppano un progetto di gestione forestale che svolga la doppia funzione di generazione di entrate economiche e protezione territoriale. Nel processo di riconoscimento territoriale i chiquitanos di Lomerío puntano quindi all'occupazione di fatto del proprio territorio attraverso l'implementazione di un progetto di gestione e sfruttamento delle risorse forestali (Balza 2001:46).

Il progetto forestale è una strategia che permette sia di difendere l'area dai saccheggiatori esterni, sia di iniziare a demarcare il territorio di Lomerío. APCOB è l'ONG che cogestisce il progetto:

“Lomerío si è presentata come una realtà piuttosto chiusa nel senso che c'era un conglomerato di varie comunità, un territorio con una traiettoria e un territorio unito e non frazionato come in altri posti ed era quindi un luogo propizio per iniziare a lavorare per assicurare i territori, come? Dipendeva da quello che diceva la legge. Quindi abbiamo iniziato con la gente di Lomerío; seguendo le

leggi e le esigenze del posto abbiamo pensato che il modo migliore fosse attraverso la gestione forestale [...] Abbiamo iniziato a lavorare nel '83. Per prima cosa abbiamo analizzato la situazione, chi viveva nella zona, e cercare che non si scontrassero con i saccheggiatori e i terzi. È stato un processo lungo intervallato dalle marce nel quale si è investito molto denaro per conseguire il territorio come è ora” (intervista a Jurgen Riester).

Il progetto forestale unisce alle tecniche moderne le conoscenze indigene e si basa sullo sfruttamento sostenibile della foresta gestita direttamente dai chiquitanos. L'area forestale viene divisa in tante aree quante sono le comunità di Lomerío in modo che ognuna delle comunità possa ricevere benefici dallo sfruttamento, le diverse aree vengono sfruttate in modo rotativo di modo che ogni area riposi per circa trent'anni. Il progetto consiste in varie tappe: indagine – raccolta dati, pre -utilizzo, sviluppo del piano di gestione annuale, uso – sfruttamento, commercializzazione, e trattamento di recupero post- sfruttamento. La gestione sostenibile viene certificata da Smartwood (certificatrice internazionale) che compie esami annuali. Il progetto garantisce a Lomerío la difesa – controllo del territorio e un'entrata, sostenibile, alle comunità.

La 'compattezza', nel senso di contiguità tra le aree lavorate e occupate dalle comunità, dell'area di Lomerío si presta al disegno, strategico, di iniziare a lavorare sul territorio usando le leggi al tempo disponibili con un'ottica che vede nello sviluppo del progetto forestale un mezzo per iniziare a rafforzare quel territorio che si sta concettualizzando grazie al movimento indigeno internazionale. Negli stessi anni Lomerío partecipa alle marce indigene che segnano il passaggio dal consolidarsi delle organizzazioni indigene alla mobilitazione per il territorio.

Le richieste di territorio sono in contrasto con la struttura legale dello Stato che non riconosce né i popoli indigeni né i diritti collettivi al territorio. La partecipazione alle marce non solo contribuisce alla richiesta del territorio indigeno portata avanti dal movimento dell'Oriente, ma contribuisce anche ad affermarsi dell'identità etnica dei popoli partecipanti. I chiquitanos di Lomerío, organizzati nella CICOL, costituiscono, nelle parole dei miei intervistati, la 'punta di lancia' della mobilitazione indigena dell'Oriente.



Nel racconto dei miei intervistati, al ritorno dalle riunioni con i leader indigeni di altre parti della Bolivia, e del mondo, a Lomerío si decide di richiedere il territorio ma lo Stato ancora non riconosce il diritto al territorio per i popoli indigeni. La concettualizzazione e creazione di norme a livello internazionale precede il livello statale su cui il movimento boliviano, attraverso le marce, e le istituzioni e gli strumenti internazionali (WGIP e ILO 169) fanno pressione per il riconoscimento di questo diritto che da lì a poco verrà effettivamente promulgato attraverso la Legge INRA.

Parallelamente alle marce ed alle mobilitazioni nazionali, Lomerío lavora per attuare nel 'suo' territorio le riforme statali ottenute grazie alle mobilitazioni stesse. Riconoscendo la necessità di presentare il proprio popolo come unito e basando la propria identità sul concetto di territorio, Lomerío inizia le pratiche per richiedere allo Stato di venir riconosciuto come territorio indigeno. Nel 1994 Lomerío chiede la titolazione delle terre su cui si sono insediate le sue comunità ma il titolo gli viene rifiutato. La richiesta di territorio indigeno fa riferimento al concetto elaborato dal movimento indigeno internazionale ma all'epoca della prima richiesta la Costituzione non riconosce ai popoli indigeni il diritto ai propri territori e quindi questa viene giudicata incostituzionale. Dopo la marcia del 1996, a cui fa seguito la promulgazione della Legge INRA, a Lomerío si avviano le pratiche per la titolazione delle terre.

Nonostante il riconoscimento legale, il processo di titolazione è lungo e difficile: esternamente si procede attraverso i tramiti legali, resi lenti da burocrazia, corruzione ed interessi contrari, internamente si controlla il territorio contro l'invasione dei 'terzi'. Il lavoro per la titolazione del territorio avviene in cooperazione con APCOB, che collabora nella parte amministrativa, e CEJIS, che si occupa della consulenza legale. L'ente finanziatore del processo di titolazione a Lomerío è la cooperazione danese - DANIDA che, durante il processo di titolazione, a partire almeno dal 1996, condiziona il supporto finanziario alla Bolivia alla corretta esecuzione del processo di titolazione delle terre comunitarie di origine (Balza 2001:43).

Parallelamente alle richieste riguardanti il territorio, nel 1999 Lomerío si stacca dal municipio

di Concepción e diventa un municipio a sé, autodefinendosi come municipio indigeno. L'identificazione come municipio indigeno avviene senza riconoscimento centrale, è un'auto-nominarsi dovuto alla crescente identificazione di Lomerío con il movimento indigeno a cui partecipa e la lotta territoriale ed identitaria in atto in quegli anni.

Una volta ottenuta la TCO, nel 2006, la gestione del territorio al suo interno segue il seguente metodo: all'interno del territorio comunitario di origine ogni comunità ha la propria area dove i *comunarios* vivono e lavorano, ognuno ha un piccolo appezzamento all'interno del territorio comunitario; oltre agli appezzamenti 'singoli' ogni comunità ha una propria area comunitaria. Ogni comunità svolge lavori pubblici, quali la delimitazione annuale del territorio e la gestione dell'inventario delle risorse naturali e la partecipazione alle opere pubbliche. Il territorio comunitario di origine non si può vendere né ipotecare.

Sia la creazione del municipio che l'ottenimento del titolo di territorio sono il risultato dell'agire dei chiquitanos di Lomerío per la rivendicazione dei loro diritti attraverso la mobilitazione indigena, esternamente, e l'organizzazione e lavoro locale, internamente. Così come è per l'auto-identificazione come municipio indigeno, altro processo portato avanti indipendentemente dal riconoscimento statale è il piano di gestione territoriale indigeno – PGTI che Lomerío sviluppa, attraverso la CICOL ed in collaborazione con la CIDOB e le ONG che lavorano sul territorio, a partire dalla fine degli anni '90.

Questo piano di gestione integrale, erede dei progetti di gestione forestale di Lomerío, si avvale dei finanziamenti di DANIDA che appoggia azioni di sviluppo con l'obiettivo di sviluppare capacità di gestione territoriale nelle TCO e risponde all'ottica di sviluppo preponderante durante gli anni '90, ovvero di sviluppo partecipativo e sostenibile. Attraverso questo appoggio nel 2001 si conforma l'unità di gestione territoriale indigena (UGTI) della CIDOB (Herbas e Patiño 2010). Ancora prima di venir riconosciuti come TCO, Lomerío, attraverso la CICOL, decide di gestire il proprio territorio in modo partecipato, questa è l'idea che muove al piano di gestione territoriale indigeno - PGTI. Dal 2001 al 2009 il territorio mette in opera il PGTI: dal 2001 al 2004 si pianifica coinvolgendo le comunità nell'identificazione dei bisogni e nella raccolta di proposte, e dal 2005 al 2009 la CICOL mette in opera il piano elaborato con la base.

Il PGTI è un esercizio che permette alla CICOL di esercitare la gestione, il controllo e lo sviluppo del proprio territorio in modo integrato e in funzione delle necessità definite dalle basi – comunità. La gestione indigena del proprio territorio determina la gestione partecipativa, attraverso il consenso a partire dal modello di gestione familiare del territorio (partecipazione attiva di tutti i suoi membri d'accordo ai propri ruoli e presa di decisioni da parte dei leader o capi famiglia). Ogni organizzazione indigena 'proprietaria' di una TCO definisce i livelli di gestione e le linee di azione. La gestione indigena è, sia per DANIDA che la finanzia, che per la CIDOB, una forma di autodeterminazione piena (Herbas e Patiño 2010). Questo aspetto del piano di gestione, l'autodeterminazione, è fondamentale e cammina parallelo alla necessità di gestire il proprio territorio. Il PGTI rappresenta una forma di sviluppo sostenibile e partecipativo, prototipo del diritto allo sviluppo autodeterminato che i Lomerianos si 'prendono' prima ancora che lo Stato glielo riconosca.

Le fonti su cui ho basato il racconto di questa fase più recente della storia politico – sociale della Bolivia, con la descrizione degli avvenimenti che caratterizzavano il livello locale, si basa quasi interamente sul racconto che di questi avvenimenti della storia recente fanno i protagonisti da me intervistati. Se la 'Bolivia' storica è l'origine mitica e fondante dei processi attuali, l'epoca che inizia con il sindacalismo e si conclude con le mobilitazioni congiunte di indigeni dell'Altipiano e dell'Oriente, è il momento in cui si maturano le consapevolezze e si radicano i processi attuali. Per questo la narrazione si basa sulle interviste e sul modo in cui gli intervistati presentano le mobilitazioni degli anni '70 – '90 come preludio diretto ai processi di rivendicazione e mobilitazione che esploderanno a partire dal 2000 e che comporteranno una radicale trasformazione della Bolivia.

### ***1. 3. La 'diplomazia indigena'.***

Il collegamento tra i livelli descritti in questo capitolo avviene e si incarna nella 'diplomazia indigena', ovvero in quei rappresentanti e leaders, e le organizzazioni che hanno alle spalle e/o lavorano con loro, che partecipano dei diversi livelli mettendoli in congiunzione e dialogo. La 'diplomazia indigena' nasce grazie al lavoro che ONG, Chiese e accademici svolgono con le comunità indigene, rendendo possibile a rappresentanti di queste comunità di instaurare i primi contatti con l'arena internazionale. Nelle parole di Juan Carlos Jintiach, dirigente che si

occupa della cooperazione internazionale della COICA – Coordinatrice delle Organizzazioni Indigene della Conca Amazzonica:

“[gli] stranieri hanno contribuito a creare reti che hanno iniziato a cercare donazioni, contatti ed i primi dirigenti hanno iniziato ad andare a Ginevra<sup>27</sup>. Dobbiamo riconoscere a questi primi dirigenti la forza che hanno avuto per proporsi al mondo, per dire: 'siamo vivi, ci stiamo organizzando!'. Questo crea una scuola, un'eredità diplomatica”.

I movimenti, le organizzazioni e le reti di associazioni che la 'diplomazia indigena' crea possono essere considerati come conseguenze non economiche della globalizzazione (Kunitz 2000). Il dialogo e la creazione dei collegamenti – ponti che la 'diplomazia indigena' incarna sono infatti resi possibili dalla globalizzazione che apre nuove prospettive per i movimenti indigeni che colgono le potenzialità dell'apertura di nuovi spazi per dare visibilità internazionale a rivendicazioni e condizioni locali usando nuove forme di associazionismo regionale e creando organizzazioni che lavorino in congiunzione tra i livelli funzionando come ponti.

Evans definisce queste interazioni e legami come l'origine di movimenti contro-egemonici transnazionali - o globalizzazione contro-egemonica (2000). I movimenti contro-egemonici usano l'aforisma 'think globally act locally' all'inverso: pensano localmente (preoccupandosi di come risolvere problemi che si manifestano a livello locale) ma agiscono globalmente (costruendo reti e campagne transnazionali che usano leve politiche transnazionali per rendere possibili miglioramenti a livello locale). Questi movimenti si muovono secondo tre assi: diffondono informazione; invocano norme globali; e proiettano lotte locali in arene globali dove costruiscono nuove alleanze. Agire globalmente non sostituisce l'organizzazione locale, al contrario, è precisamente il potenziale effetto catalitico delle reti transnazionali di lotte locali che fa sì che le mobilitazioni locali divengano un elemento essenziale della globalizzazione contro-egemonica (Evans 2000:231- 240).

Mentre a livello locale e regionale cresce il movimento indigeno, a livello internazionale iniziano ad aprirsi spazi dedicati ai popoli indigeni; questo processo di congiunzione fa sì che

---

<sup>27</sup> Sede del gruppo di lavoro sulle popolazioni indigene.

i due livelli si rafforzino reciprocamente: il locale porta avanti richieste specifiche ma che denotano una condizione comune a vari popoli indigeni, il globale fa sì che si evidenzia la questione indigena; entrambi fanno pressione sugli Stati. Il livello internazionale viene individuato come spazio in cui, ed attraverso il quale, dar voce a richieste e questioni che non hanno spazio nell'arena nazionale. Queste arene di contatto e mobilitazione tra livelli sono quelle percorse dalla 'diplomazia indigena' che “nelle conferenze indigene operano come rappresentanti dell'etnicità” e che sono il 'prodotto' della circolazione transnazionale di persone, idee e conoscenze (Alvizuri 2009:248).

La 'diplomazia indigena' si forma a partire dalla prima fase di contatto (anni '70) in funzione della partecipazione ai lavori ed ai tavoli di discussione sulle politiche indigene delle agenzie ONU, e alle conferenze internazionali su temi che riguardano i popoli indigeni, e si 'specializza' negli anni attraverso lo sviluppo di nuovi spazi e la partecipazione agli stessi. Questi 'diplomatici' indigeni imparano attraverso l'esperienza diretta di partecipazione a 'usare' ed interagire con il sistema per portare avanti le richieste e gli interessi dei gruppi che rappresentano. In parallelo al crescere della questione indigena in seno alle Nazioni Unite, le ONG internazionali iniziano a dare sempre più importanza alle questioni indigene e si concentrano sulla formazione dei dirigenti indigeni (Lavaud 2009), quindi, all'esperienza diretta si affianca la formazione fornita dalla cooperazione internazionale che prepara i leader al compito di 'diplomatici'.

Attualmente si percepisce la necessità di un passaggio di generazione tra 'vecchi' e 'nuovi' leaders. Molti dei miei interlocutori mi parlano dell'esigenza di una nuova generazione di esperti indigeni che lavorino all'ONU e che quindi conoscano il sistema ONU e, parallelamente, le questioni del livello locale. Recentemente, e penso a Mirian Masaquiza, staff della Segreteria del Foro Permanente sulle Questioni Indigene e indigena dell'Ecuador, stanno emergendo nuovi esperti indigeni che si formano nelle Nazioni Unite e lavorano per la 'causa' indigena nelle arene internazionali, piuttosto che l'inverso come è stato fino ad oggi, ossia leaders e esperti che dal locale si collegano al globale. L'esigenza di una nuova generazione di 'diplomazia indigena' e del rafforzamento della posizione di questi esperti indigeni viene espressa da Miguel Palacín, presidente del CAOI – Coordinamento Andino di Organizzazioni Indigene, durante un incontro tra membri del Foro Permanente e

rappresentanti delle organizzazioni indigene dell'America Latina che si tiene in Bolivia il 20 e 21 marzo del 2010; Palacín sostiene che per far fronte alla crisi globale degli ultimi anni bisogna rafforzare la diplomazia indigena in modo che questa possa confrontarsi con i governi e gli agenti internazionali.

Una dimensione chiave nel processo di scambio e contatto tra i vari livelli che creano l'arena di incontro è costituita quindi dalla 'diplomazia indigena' che traduce i discorsi e le pratiche dall'arena internazionale ai contesti indigeni locali. I 'diplomatici' - traduttori rimodellano l'agenda globale dei diritti per adattarla a contesti locali e riproducono richieste locali nei termini dei principi e delle attività globali sullo sviluppo ed i diritti umani. Queste persone, che si muovono in campi diversi, devono negoziare una via di mezzo, selezionare quelle questioni che interessano gli organismi internazionali e connetterle all'agenda delle popolazioni locali. Per far questo devono tradurre dall'alto verso il basso e viceversa: devono rimodellare idee transnazionali in termini locali e allo stesso tempo reinterpretare idee e richieste locali nella lingua dei diritti umani nazionali ed internazionali (Engle Merry 2006). Inoltre, devono adoperare “un multilinguismo strategico parlando la lingua internazionale dei diritti indigeni con i governi e le ONG mentre si riferiscono a coloro che rappresentano in una lingua diversa e localmente situata” (Canessa 2006: 242 – 243).

Questo processo di creazione di nuovi significati e pratiche assume anche la forma di ciò che Engle Merry (2006) chiama la 'vernacularizzazione': “quando idee derivanti da fonti transnazionali viaggiano verso piccole comunità vengo 'vernacularizzate', ossia, adattate a significati ed istituzioni locali” (Engle Merry 2006:39-41) e questo avviene in quanto i canali non sono per sé stessi idee ma modi di presentare idee che generano credenze condivise, motivano l'azione collettiva e definiscono appropriate strategie d'azione. I concetti ed i discorsi dell'arena internazionale compongono questi canali che possono avere effetti potenti ma per essere adottati devono inserirsi nelle categorie culturali indigene. Conseguenza locale dell'incontro interculturale cui la globalizzazione da origine è una forma particolare di vernacularizzazione: l'ibridazione. L'ibridazione fa sì che i simboli, le ideologie e le forme organizzative generate in una località si mischino a quelle di altre località producendo nuove, ibride istituzioni che uniscono strutture locali con idee importate (Engle Merry 2006).

L'arena di incontro diviene un luogo dove la difesa della differenza culturale è riaffermata. La cultura si presenta non come una forza statica ma trasformata e trasformatrice e il locale ed indigeno è difeso come strumento di opposizione allo sviluppo modernizzante e come base per la costruzione collettiva di alternative (Escobar 1995:226). Durante le sessioni del Foro a cui ho partecipato i rappresentanti indigeni fanno sfoggio dell'esteriorizzazione della propria cultura, attraverso i vestiti tradizionali, danze, canti e cerimonie, l'esibizione - vendita del proprio artigianato e il ricorrere simbolico – cerimoniale alle proprie lingue, elementi che scandiscono il lavoro del Foro a partire dalla cerimonia di apertura fino a quella di chiusura dei lavori.

Contraltare al peso politico e di prestigio che deriva dal ruolo di rappresentanti – mediatori – 'diplomatici' è la questione del 'tradimento' della tradizione - del locale. Il processo di traduzione linguistico, culturale, di pratiche e politico ha sempre in se germogli di tradimento ed i traduttori possono diventare traditori. Gli esperti indigeni latinoamericani che lavorano al livello internazionale si allontanano (fisicamente e simbolicamente) dall'ambito che rappresentano e da cui traggono legittimazione per svolgere il proprio ruolo di mediazione e possono incorrere nel rischio di perdere il riconoscimento del livello locale, come se attraverso il distanziamento fisico si allentasse il 'controllo' da parte dei pari dell'operato delle persone nominate a rappresentare le comunità, così come si perdesse di vista il lavoro che compiono e di conseguenza perdessero di legittimità.

In parallelo alla questione dell'"allontanamento" dalle basi, si propone il problema della rappresentatività degli esperti indigeni che partecipano alle arene internazionali. La questione della rappresentatività emerge durante l'incontro tra membri del Foro e rappresentanti indigeni che si tiene a La Paz nel marzo 2010. Durante l'incontro alcuni rappresentanti di organizzazioni indigene dell'America Latina sollevano la questione della rappresentatività dei membri del Foro e lamentano l'opacità dei meccanismi di selezione degli stessi e la mancanza di partecipazione e controllo da parte delle basi e delle organizzazioni stesse.

Questo è anche dovuto al fatto che a livello locale c'è poca conoscenza dei meccanismi internazionali, il che fa sì che questi 'traduttori', se non riescono nel compito di traduzione e rendono quindi intellegibile il livello internazionale ed il lavoro che in esso svolgono, siano

visti come una élite ormai staccata dalla realtà locale e quindi lontana sia dai processi pratici in atto che dalla conoscenza dei processi stessi. In aggiunta, l'esperienza di molti popoli indigeni è legata alla constatazione che l'assunzione di incarichi legati ai governi od alle organizzazioni e istituzioni internazionali porta spesso all'allontanamento dalle agende e richieste locali da parte dei rappresentanti che accedono a questi incarichi.

I rappresentanti e leader indigeni che conformano la 'diplomazia indigena' fanno spesso parte di organizzazioni associate in reti che si snodano nei tre livelli e funzionano come ponti che li collegano. Le reti sono formate da organizzazioni locali e regionali che iniziano a portare avanti agende i cui contenuti, seppur motivati da problemi locali e spesso contingenti, appaiono più e più simili e comuni ai diversi popoli indigeni dell'America Latina e del mondo. Una volta definite le comuni necessità e problemi queste organizzazioni iniziano a costituire una agenda internazionale che, a partire dagli anni '70 del secolo scorso quando si avvia il contatto tra il livello locale e quello internazionale – globale, i 'diplomatici indigeni' propongono nelle arene di contatto. I ponti e gli strumenti, sia per lo sviluppo delle reti e dei collegamenti tra livelli, sia per lo sviluppo dell'agenda comune, sono organizzazioni regionali che lavorano per l'armonizzazione delle richieste indigene e per l'acquisizione di peso politico e visibilità.

Attualmente, dal lavoro di costituzione di canali e dialoghi operato dalla 'diplomazia indigena', il lavoro di questi esperti indigeni viene da loro stessi concepito come una partecipazione articolata e paritaria nelle arene internazionali e nei programmi che queste producono, secondo le parole di Juan Carlos Jintiaich:

“bisogna ricordare gli uomini che hanno sognato, i cui sogni ci hanno permesso di camminare per le Nazioni Unite [...]. Ora dobbiamo pensare a come sentirci rafforzati non semplicemente partecipare, la nostra è una partecipazione con diritto, il rafforzamento ti dà diritto alla partecipazione piena ed effettiva dove bisogna essere parte del disegno e che quello a cui partecipi è tuo e non sei solo un osservatore. La sfida per rendere fruttuose queste conquiste è il lavoro che dobbiamo fare ora, sono conquiste che non abbiamo ottenuto dalla notte al mattino ma le abbiamo conquistate ed ora dobbiamo attuarle e renderle effettive”.



## **Capitolo Secondo:**

### **Il Foro Permanente sulle Questioni Indigene delle Nazioni Unite**

#### ***2. 1. Creazione di spazi dedicati ai popoli indigeni nelle Nazioni Unite e del corpus normativo internazionale.***

A partire dalla fine degli anni '70, l'interazione tra arena internazionale e il movimento indigeno produce, come abbiamo visto, spazi di contatto, confronto e discussione. Oltre all'istituzione del Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene e dell'Anno Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo, nel 1994, l'Assemblea Generale dell'ONU indice il Decennio Internazionale dei Popoli Indigeni del Mondo (1995-2004) con l'obiettivo di “rafforzare la cooperazione internazionale per risolvere i problemi dei popoli indigeni in settori quali i diritti umani, l'ambiente, lo sviluppo, l'istruzione e la salute”. Attraverso il Decennio, l'ONU si impegna a favorire lo sviluppo di nuovi partenariati tra i popoli indigeni, gli Stati e altri gruppi, e tra i popoli indigeni e l'ONU. Quando l'Assemblea Generale adotta il Programma di Attività per il Decennio, riconosce che l'istituzione di un foro dedicato ai popoli indigeni è uno dei principali obiettivi<sup>28</sup>.

##### ***2. 1. 1. Le Norme.***

Per quel che riguarda il quadro di riferimento per le richieste indigene, parallelamente all'allargamento e creazione di spazi all'interno del sistema delle Nazioni Unite, si va formando un quadro normativo riguardo ai loro diritti. I diritti dei popoli indigeni assumono nel corso dei decenni, un posto importante nel diritto internazionale relativo ai diritti umani. Questo corpo di leggi è ancora in espansione e sviluppo ed ha raggiunto lo status di diritto internazionale consuetudinario, che è generalmente vincolante per gli stati (Berman 1993 in Cariño 2005). “Il diritto internazionale - a cui gli Stati aderiscono attraverso accordi specifici (carte, trattati, alleanze ecc) o attraverso la pratica [diritto consuetudinario] - può essere descritto come una super struttura creata dagli Stati per regolare i loro rapporti politici, economici e di altro tipo. Esso include organizzazioni internazionali, come le Nazioni Unite, che questi stessi Stati hanno costituito” (Alfredsson 1982:113).

---

<sup>28</sup> Al primo Decennio seguirà un Secondo Decennio (2005-2015) che viene proclamato dall'Assemblea Generale con l'obiettivo di promuovere un ulteriore rafforzamento della cooperazione internazionale per la soluzione dei problemi dei popoli indigeni in settori quali la cultura, l'istruzione, la salute, i diritti umani, l'ambiente e lo sviluppo sociale ed economico, per mezzo di programmi di azione orientati e progetti specifici, maggiore assistenza tecnica e attività per creare standards.

Il quadro internazionale di riferimento per quanto riguarda i diritti riconosciuti agli indigeni si basa su convenzioni, accordi e dichiarazioni, e riconosce ai popoli indigeni il diritto: di autodeterminazione, autogoverno e autonomia<sup>29</sup>, sulle terre e territori<sup>30</sup>, sulle questioni ambientali<sup>31</sup>, sulle risorse naturali<sup>32</sup>, sulle conoscenze tradizionali, la proprietà intellettuale, il patrimonio immateriale e l'espressione culturale<sup>33</sup>, di amministrazione della giustizia e di rispettare leggi consuetudinarie indigene<sup>34</sup>, riguardo la salute e la sicurezza sociale<sup>35</sup>, l'istruzione<sup>36</sup>, lo sviluppo delle capacità di formazione professionale, di lavoro e di occupazione<sup>37</sup>, l'istruzione privata<sup>38</sup>, delle donne indigene<sup>39</sup>, i bambini ed i giovani<sup>40</sup>, i popoli indigeni urbani ed i migranti<sup>41</sup>.

L'insieme di norme e principi internazionali può venir usato per rendere gli Stati nazionali politicamente responsabili<sup>42</sup> e li spinge verso il riconoscimento dei fondamentali diritti

<sup>29</sup> United Nations Declaration on the rights of indigenous peoples – UNDRIP-, Articles 3, 4, 18, 19, 23, 32; International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, Article 1, International Covenant on Civil and Political Rights, Committee for the Elimination of Racial Discrimination general recommendation number 21

<sup>30</sup> UNDRIP, Articles 10, 25-32; ILO Convention 169, Articles 6, 13-19

<sup>31</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Article 29; ILO Convention No. 169, Articles 7 and 15 Convention on Biological Diversity, Article 8j

<sup>32</sup> UNDRIP, Articles 20, 25-32; ILO Convention 169, Articles 15-19; Convention on biological diversity, Article 8j

<sup>33</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Article 31; Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, Article 7; Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, Article 15; Convention on Biological Diversity, Articles 8j, 10c, 15; International covenant on civil and political rights, Article 27

<sup>34</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 13, 34, and 40; ILO Convention No. 169, Articles 8- 12

<sup>35</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 7, 21, 23, 24 and 29; ILO Convention No. 169, Articles 7, 20, 24 and 25; Programme of Action of the International Conference on Population and Development.

<sup>36</sup> Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 11-15; ILO Convention No. 169, Articles 26-31; Convention on the Rights of the Child, Articles 28-30, Convention against Discrimination in Education.

<sup>37</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 14, 17, 20; ILO Convention No. 169, Articles 20-23; ILO Convention No. 29; ILO Convention No. 111

<sup>38</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 3, 10, 16, 20, 29 32; ILO Convention No. 169, Articles 15-16

<sup>39</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Article 44; ILO Convention No. 169, Article 3, Convention on the Elimination of Discrimination against Women, Article 2; Beijing Declaration, Article 32; Beijing Platform for Action, Article 34

<sup>40</sup> United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Articles 7, 17, 21, 22; Convention on the Rights of the Child, Articles 28,29,30; ILO Convention No. 138; ILO Convention No. 169, Articles 28-29; ILO Convention No. 182

<sup>41</sup> United Nations Declaration on the Rights of indigenous peoples; ILO Convention No. 169

<sup>42</sup> Il sistema Inter-Americano (ossia: l'Organizzazione degli Stati Americani, la Dichiarazione Americana sui Diritti Umani, la Convenzione Americana sui Diritti Umani, la Corte Inter-Americana sui Diritti Umani) obbliga gli Stati membri a conformarsi con gli standard internazionali sui diritti dei popoli indigeni rispetto alla terra,

indigeni attraverso riforme legislative ed attraverso il riconoscimento costituzionale delle convenzioni e dichiarazioni ratificate dagli Stati stessi a livello internazionale<sup>43</sup>. Questo fa sì che la maggior parte degli Stati Latinoamericani si doti di leggi che, secondo gradi diversi, riconoscono i diritti dei popoli indigeni. Nonostante ciò, varie violazioni continuano a venir perpetuate ai danni dei popoli indigeni da parte degli Stati in cui vivono, cosa che rende ancor più apparente il fatto che “l'importanza delle pratiche statali non può essere sottostimata neanche in quest'era di globalizzazione” (Quane 2005:661). Gli Stati Nazionali in cui i popoli indigeni vivono costituiscono, in ultima istanza, i soggetti che più concretamente possono far sviluppare, o al contrario peggiorare, la condizione indigena.

Allo stesso modo, le Banche e gli Istituti Finanziari devono adottare procedure operative, politiche e garanzie in linea con le suddette politiche. Di conseguenza, la Banca Mondiale<sup>44</sup>, l'Inter-American Development Bank<sup>45</sup> (IDB), il Fondo Internazionale per lo Sviluppo Agricolo<sup>46</sup> (IFAD), la Banca europea per la ricostruzione e lo sviluppo (EBRD), e la Banca Asiatica per lo Sviluppo<sup>47</sup> (ADB) hanno tutte adottato politiche interne riguardo i popoli indigeni.

Il quadro normativo riguardo ai diritti indigeni si basa comunque principalmente sulla sopracitata Convenzione 169 dell'ILO e, dal 2007, sulla Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni (UNDRIP). Non definendo i popoli indigeni e tribali, ma basandosi sull'auto-identificazione come criterio base di riconoscimento, la convenzione 169 dell'ILO si basa sul principio fondamentale di non discriminazione e riconosce la specificità culturale e di tradizioni di questi popoli. La convenzione esorta gli Stati firmatari ad adottare misure speciali e specifiche nel rapporto con i popoli indigeni e si basa sulla partecipazione e consultazione di questi come base di ogni rapporto. Riguardo allo sviluppo, la convenzione asserisce il diritto dei popoli indigeni di decidere le proprie priorità riguardo allo sviluppo.

---

territorio, risorse, integrità fisica e culturale, partecipazione ai processi decisionali, uso e gestione delle proprie istituzioni politiche, culturali e sociali. Inoltre, la Corte Inter-Americana sui Diritti Umani basa le proprie decisioni su strumenti internazionali adottati dagli organi internazionali (quali possono essere nel caso dei diritti indigeni la Convenzione 169 dell'ILO o la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni).

<sup>43</sup> Paris Principles, article 3 paragraph b; ILO convention 169 articles 2, 3; UNDRIP articles 37, 38, 39, 42

<sup>44</sup> Operational Policy and Bank Procedures OP/BP 4.10.

<sup>45</sup> Operative policy and strategy for indigenous development.

<sup>46</sup> Policy on engagement with indigenous peoples.

<sup>47</sup> Policy on Indigenous Peoples

La Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni, adottata dal Consiglio sui Diritti dell'Uomo nel 2006 e poi dall'Assemblea Generale, il 13 settembre 2007, è l'unica dichiarazione ONU redatta con la partecipazione dei popoli indigeni ed è frutto di vent'anni di negoziati tra i rappresentanti degli Stati e i rappresentanti dei popoli indigeni. Questo lungo processo le ha, non solo conferito uno status speciale come documento che esprime un ampio terreno comune, ma il carattere quasi 'mitologico' dei negoziati per la Dichiarazione, sono visti come momento fondante del collegamento ONU – popoli indigeni e come creazione e campo di prova della 'diplomazia indigena'. La Dichiarazione è lo strumento più universale, completo e fondamentale per i diritti dei popoli indigeni e definisce gli standard minimi internazionali per la protezione e la realizzazione dei diritti dei popoli indigeni, il che significa che le leggi, attuali e future, le politiche ed i programmi che interessano i popoli indigeni devono essere coerenti con essa (Errico 2007).

L'UNDRIP applica le norme internazionali sui diritti umani ai popoli indigeni considerandoli come popoli distinti; molti dei suoi quarantasei articoli sono giuridicamente vincolanti in quanto si basano su accordi ed altre convenzioni riguardo i diritti umani. La Dichiarazione delle Nazioni Unite si differenzia da altri strumenti sui diritti umani in quanto riguarda i diritti dei popoli indigeni come collettività, invece di porre l'accento sui diritti e le libertà individuali. Essa quindi “fornisce una risposta adeguata alla situazione dei popoli indigeni accordando loro una serie di diritti fondamentali, inquadrati come diritti collettivi” (García-Alix e Hitchcock 2009:745). Nonostante il fatto che la Dichiarazione non sia un trattato, e di conseguenza non abbia forza vincolante, molti dei suoi 'interpreti' attribuiscono valore vincolante alla Dichiarazione in funzione del contesto normativo più ampio ed al fatto che un certo numero di articoli hanno già la qualità di diritto consuetudinario in virtù delle politiche attuate nelle giurisdizioni nazionali (McKeon e Kalafatic 2009) e quindi, come espressione del diritto internazionale consuetudinario, devono essere applicate a prescindere dalla natura del documento in cui sono indicate<sup>48</sup>.

## *2. 1. 2. La creazione del Foro.*

La necessità di istituzionalizzare la propria presenza all'interno delle Nazioni Unite, è un'esigenza espressa dai rappresentanti del movimento indigeno a partire dalla fine degli anni '80

---

<sup>48</sup> Smith C. 2009 Draft General Comment No 1 Article 42 of the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples E/C.19/2009/CRP.12

e si basa sulla constatazione che l'istituzione del Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene (WGIP) è al tempo stesso un passo fondamentale e modesto. Se da una parte, e per la prima volta, i popoli indigeni hanno un punto di accesso a loro dedicato alle Nazioni Unite, hanno il loro foro internazionale, dall'altra, il Gruppo di Lavoro non ha poteri giurisdizionali ed è al livello più basso nel sistema. Le raccomandazioni prodotte dal WGIP devono passare attraverso la Sub-Commissione sulla Promozione e Protezione dei Diritti dell'Uomo, la Commissione per i Diritti Umani, il Consiglio Economico e Sociale, la terza commissione, e l'Assemblea Generale prima che qualsiasi dichiarazione possa essere approvata. Inoltre, il Gruppo di Lavoro non ha “mandato per richiedere spiegazioni ai governi riguardo accuse specifiche” (Sanders 1989:426), e quindi, il WGIP rimane un'eccezione nel sistema delle Nazioni Unite ed esiste “solo per grazia del Consiglio Economico e Sociale, che può porre fine al suo lavoro in qualsiasi momento” (Lam Clech 1992:617).

Durante gli anni '90, le Nazioni Unite organizzano vari workshops e meetings internazionali al fine di istituire uno spazio dedicato ai popoli indigeni e discutere delle sue caratteristiche. Le discussioni riguardo la creazione di un foro avvengono soprattutto grazie all'impegno del movimento indigeno internazionale e per l'impatto che i popoli indigeni stavano avendo in seno agli organismi che si occupano di diritti umani nelle Nazioni Unite. I popoli indigeni sono alla “ricerca di meccanismi e strutture esistenti nelle Nazioni Unite che siano non solo luoghi di ascolto, ma anche orientati verso l'azione concreta” (Tauli-Corpuz 2003:21) e, con altri nel Gruppo di Lavoro, sentono che le strutture delle Nazioni Unite non sono adatte a considerare le questioni d'importanza cruciale per i popoli indigeni che vogliono andare oltre al tipo di partecipazione (informale e limitato alla descrizione della propria situazione) dei rappresentanti indigeni nel WGIP, e riconoscono anche che, anche se il Gruppo di Lavoro compie un lavoro importante riguardo ai diritti indigeni, il WGIP ha vari limiti e le questioni dei popoli indigeni non si limitano ai diritti umani: richieste riguardo all'ambiente, lo sviluppo, la cultura, l'istruzione e la salute sono ugualmente importanti (Tauli-Corpuz 2000).

Mentre le discussioni ufficiali circa l'istituzione del foro sono in corso nell'ambito delle Nazioni Unite, i popoli indigeni di tutto il mondo si organizzano a livello regionale per avviare le attività incentrate su informazione, discussione e sviluppo di strategie riguardo alla creazione del foro; foro che vorrebbero andasse oltre il livello del WGIP e della Commissione

sui Diritti Umani, ed in cui questioni come i diritti civili e politici dei popoli indigeni, con i loro diritti economici, sociali e culturali potessero essere affrontate. Altro punto sollevato dai leaders indigeni è la necessità di un più ampio accesso e partecipazione significativa dei popoli indigeni ai lavori di un'istituzione a loro dedicata, così come la necessità che l'ente si trovi ai gradini più alti della gerarchia delle Nazioni Unite in modo da essere in grado di affrontare i problemi dei popoli indigeni in modo soddisfacente senza dover 'scalare' i vertici per veder accolte le proprie raccomandazioni. Queste richieste ed aspettative si incarnano nella Dichiarazione di Temuco<sup>49</sup> (Tauli-Corpuz 2000).

La possibilità di istituire il foro non viene ufficialmente presa in considerazione dalle Nazioni Unite fino alla Conferenza Mondiale sui Diritti Umani di Vienna, del 1993, alla quale partecipano centinaia di rappresentanti dei popoli indigeni. A partire dal 1993 fino al 2000, si indicano commissioni, workshops, e gruppi di lavoro ad hoc per discutere della creazione di un foro per i popoli indigeni<sup>50</sup> che conducono all'istituzione del Foro Permanente sulle

---

<sup>49</sup> La Dichiarazione chiede le seguenti cose:

1. l'istituzione del foro permanente al più alto livello possibile;
2. il diritto dei popoli indigeni alla piena ed effettiva partecipazione al foro permanente su un piano di parità con i governi;
3. il mandato del foro permanente deve essere sufficientemente ampio e coprire tutte le aree che riguardano i popoli indigeni del mondo, compresi i diritti culturali, civili, politici, sociali ed economici, la salute, le donne, i bambini, lo sviluppo, l'istruzione, l'ambiente, i territori, i diritti umani, la risoluzione dei conflitti e il coordinamento degli interventi delle agenzie delle Nazioni Unite in cui sono coinvolti i popoli indigeni (Tauli-Corpuz 2000).

<sup>50</sup> Nel 1995, si svolge in Danimarca un primo seminario sulla possibile istituzione di un foro per i popoli indigeni. Questo primo seminario è la prima occasione per il dialogo ufficiale tra rappresentanti indigeni e rappresentanti dei governi sulla possibilità di istituire un nuovo organismo all'interno del sistema delle Nazioni Unite il cui mandato sia quello di dedicarsi alle questioni indigene. Durante il seminario si discute della portata potenziale di un foro permanente, a quale organismo delle Nazioni Unite il foro debba riferire, il mandato del foro stesso, comprese le attività che deve svolgere, la partecipazione indigena, il suo rapporto con il Gruppo di Lavoro, e gli aspetti finanziari.

La Commissione sui Diritti Umani convoca quindi nel 1997 un secondo workshop che lavori sulla possibilità di istituire il foro. I popoli indigeni decidono di tenere una conferenza preparatoria prima di questo workshop e un'organizzazione cilena ospita la Prima Conferenza Internazionale dei Popoli Indigeni per la Preparazione di un Foro Permanente a Temuco, in Cile dal 6 al 9 Maggio 1997. La Dichiarazione di Temuco che ne consegue viene adottata e portata al Secondo Workshop che si tiene a Santiago del Cile dal 30 giugno al 2 luglio 1997. La dichiarazione viene allegata al rapporto ufficiale del Workshop di Santiago.

Tra i due workshop (Copenaghen giugno 1995, e Santiago giugno – luglio 1997) viene pubblicata una "Revisione dei meccanismi esistenti, le procedure ed i programmi nell'ambito delle Nazioni Unite sui popoli indigeni". La revisione, presentata al Segretario Generale, illustra la necessità di un meccanismo di integrazione e di coordinamento per i popoli indigeni in seno alle Nazioni Unite.

A partire dal primo workshop, hanno luogo cinque conferenze internazionali indigene: a Temuco (Cile) - di cui sopra -, Kuna Yala (Panama), Indore (India), Arusha (Tanzania) e Chiang Mai (Thailandia). Le conferenze si concentrano sullo scambio di informazione, discussione e sviluppo di strategie per quanto riguarda l'istituzione del foro, tra le organizzazioni indigene a livello regionale. Le dichiarazioni che ne risultano vengono incluse sia come documentazione ufficiale delle Nazioni Unite che come allegati in alcune delle relazioni delle Nazioni Unite (IWGIA 2000-2001).

Questioni Indigene dell'ONU da parte dell'Economic and Social Council - ECOSOC il 15 agosto 2000 e l'Assemblea Generale approva la decisione durante la propria sessione del Millennio nel dicembre 2000.

Il periodo che precede la costituzione del Foro Permanente può essere visto come un momento di avvio della relazione tra i popoli indigeni e le Nazioni Unite, il periodo che segue è di consolidamento, in cui il Permanent Forum on Indigenous Issues - UNPFII svolge un ruolo importante nel favorire l'inserimento sempre più organico delle questioni indigene all'interno del sistema dell'ONU. Secondo le parole di Tarcilia Rivera dell'Enlace Continental de Mujeres Indigenas

“[il Foro] è la concretizzazione di un sogno portato avanti da tre generazioni di leaders indigeni, sogno che si incarna nel Foro come istituzione che produce politiche internazionali che poi diventano politiche nazionali”,

mentre per uno dei suoi ex membri, Lars Anders – Baer, il Foro è uno dei maggiori successi del movimento indigeno globale insieme all'approvazione della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni dell'ONU. Questa fase di consolidamento è infatti rafforzata dall'approvazione della Dichiarazione sui diritti dei popoli indigeni (2007) che diviene il quadro giuridico di riferimento e guida per il lavoro dell'UNPFII.

## ***2. 2. Il Foro Permanente sulle Questioni Indigene.***

Secondo quanto stabilito dal Consiglio Economico e Sociale, il Foro è un organo consultivo dell'ECOSOC con il mandato di discutere le questioni indigene legate a: lo sviluppo economico e sociale, la cultura, l'ambiente, l'istruzione, la sanità e i diritti umani. Fornisce inoltre consulenza e raccomandazioni su questioni indigene all'ECOSOC e, attraverso questo, a tutto il sistema delle Nazioni Unite, e promuove l'integrazione e il coordinamento delle

---

Durante il secondo workshop, rappresentanti di governi, organizzazioni dei popoli indigeni, ONG, organizzazioni delle Nazioni Unite e organismi e agenzie specializzate, considerano i risultati della revisione del Segretario Generale e varie proposte sull'istituzione del foro permanente.

Sulla base delle raccomandazioni dei due workshops, la Commissione sui Diritti Umani decide di istituire un gruppo di lavoro ad hoc per elaborare ed esaminare ulteriori proposte per l'eventuale istituzione del foro permanente. Il gruppo di lavoro ad hoc si riunisce per la prima volta nel 1999; sulla base dei risultati della sessione del gruppo di lavoro ad hoc, la Commissione sui Diritti Umani decide di rinnovare il mandato del Gruppo di lavoro ad hoc fino a quando non abbia portato a termine il proprio lavoro. La seconda sessione del gruppo di lavoro ad hoc si tiene dal 14 al 23 febbraio 2000 e viene raggiunto il consenso sugli elementi costitutivi del Foro Permanente. Sulla base della relazione della seduta, la Commissione sui Diritti Umani istituisce il Foro Permanente sulle Questioni Indigene delle Nazioni Unite come organo sussidiario del Consiglio Economico e Sociale.

attività relative a questioni indigene nel sistema<sup>51</sup>. Il Foro Permanente è un organo ausiliario del Consiglio Economico e Sociale ed ha quindi uno status considerevole e un ampio spettro di azione, in quanto si trova in uno dei più alti livelli all'interno della struttura gerarchica del sistema delle Nazioni Unite (Garcia Alix 2001; McKeon e Kalafatic 2009). Inoltre, e per la prima volta, i rappresentanti degli Stati membri e i rappresentanti dei popoli indigeni hanno parità in un organo di rappresentanza permanente all'interno delle Nazioni Unite. Questo risponde alle richieste dei popoli indigeni di un organismo che fosse ad un livello gerarchico più alto rispetto alla WGIP, e che potesse discutere di temi non solo legati ai diritti umani, principali temi affrontati fino all'istituzione del Foro dai meccanismi esistenti all'interno delle Nazioni Unite.

Il Foro Permanente si riunisce per dieci giorni ogni anno, le sessioni vedono la partecipazione di oltre mille partecipanti tra rappresentanti delle organizzazioni indigene, governi, organismi intergovernativi, ONG e mondo accademico che discutono le sei aree di lavoro del mandato del Foro (sviluppo economico e sociale, cultura, ambiente, istruzione, salute e diritti umani).

---

<sup>51</sup> Per quanto riguarda la diffusione delle questioni indigene all'interno del sistema delle Nazioni Unite, l'ONU ha al suo interno tre meccanismi il cui mandato è direttamente legato ai popoli indigeni: il Foro Permanente, il Relatore Speciale sulla Situazione dei Diritti Umani e delle Libertà Fondamentali dei Popoli Indigeni, e il Meccanismo di Esperti sui Diritti dei Popoli Indigeni. Oltre a questi meccanismi, il lavoro del Foro si svolge in collaborazione con l'Inter-Agency Support Group (IASG - Gruppo Inter - Agenziale di Supporto al lavoro del Foro). Il Gruppo Inter - Agenziale viene istituito per sostenere e promuovere il mandato del Foro Permanente delle Nazioni Unite sulle Questioni Indigene all'interno del sistema delle Nazioni Unite. Il suo mandato viene successivamente ampliato per includere il supporto a tutte le questioni legate ai popoli indigeni di tutto il sistema Inter-governativo. Esso consente al sistema delle Nazioni Unite e le altre organizzazioni intergovernative di analizzare le raccomandazioni formulate dal Foro al fine di facilitare risposte integrali e coordinate alle raccomandazioni dell'UNPFII. Le principali aree di lavoro individuate dall'IASG includono: la diffusione, il rafforzamento delle capacità, la programmazione, la traduzione nelle lingue indigene e divulgazione della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni. A sua volta, la Task Force sulle questioni indigene del Dipartimento di Affari Economici e Sociali (DESA), coordina le attività e le competenze all'interno del dipartimento e promuove l'integrazione delle questioni indigene nei programmi di cooperazione tecnica.

Il meccanismo di esperti sui Diritti dei Popoli Indigeni è un meccanismo filiale del Consiglio sui Diritti Umani, creato nel 2006 dal Consiglio sui Diritti Umani per continuare il lavoro del Gruppo di Lavoro sulle Popolazioni Indigene (che conclude i lavori nel 2006). Composto da cinque esperti, il mandato del meccanismo è quello di fornire al Consiglio sui Diritti Umani competenze tematiche che si concentrano principalmente su studi e pareri scientifici, e suggerire proposte.

Nel 2001 la Commissione sui Diritti Umani decide di nominare un Relatore Speciale sulla Situazione dei Diritti Umani e delle Libertà Fondamentali dei Popoli Indigeni (Relatore Speciale), come parte del sistema di Procedure Speciali tematiche. Nello svolgimento delle sue attività, al Relatore Speciale è richiesto di lavorare in stretta collaborazione con l'UNPFII e di partecipare alle sue sessioni annuali. A differenza del Foro Permanente ed il Meccanismo di Esperti, il Relatore Speciale è autorizzato a raccogliere le denunce di individui, gruppi o comunità indigeni, comprese le richieste di intervento urgente; indagare e compiere missioni nei paesi da cui provengono le denunce, e produrre raccomandazioni per il paese che viola i diritti indigeni, così come per i vari organi sui diritti umani delle Nazioni Unite riguardo alle misure che devono adottare per ovviare alle violazioni o per prevenire future violazioni (Garcia-Alix e Hitchcock 2009). Di conseguenza, il mandato del Relatore Speciale integra e rafforza il lavoro dell'UNPFII (Saldamando 2001).



Il Foro si compone di sedici esperti indipendenti, che lavorano a titolo personale per un periodo di tre anni e possono essere rieletti o rinominati per un successivo mandato di altri tre anni. Otto membri sono nominati dai governi e otto delle organizzazioni indigene. I membri nominati dai governi sono eletti dall'ECOSOC sulla base dei cinque raggruppamenti regionali di Stati normalmente utilizzati presso le Nazioni Unite (Africa, Asia, Europa dell'Est, America Latina e Caraibi, e Europa occidentale e altri Stati).

Al momento della decisione di istituire il Foro, una delle principali richieste delle organizzazioni indigene per quanto riguarda la nomina dei membri dei popoli indigeni, è quella di controllare il processo di candidatura per gli otto candidati indigeni. Nel 2000, i popoli indigeni concordano una divisione regionale per la nomina degli otto esperti indigeni; questi vengono nominati sulla base di sette regioni geo-culturali: Asia, Africa, Artico, Nord America, Sud America, America Centrale e Pacifico con un seggio - esperto a rotazione tra le tre principali regioni (Asia, Africa e Centro / Sud America e Caraibi). I membri proposti dai popoli indigeni vengono selezionati e nominati dal Presidente del Consiglio Economico e Sociale.

Durante un intervento alla riunione tra membri del Foro e organizzazioni indigene dell'America Latina nel marzo 2010, Victoria Tauli Corpuz spiega ai presenti che quando si crea il Foro, si decide che l'elezione dei membri indigeni sarebbe avvenuta secondo meccanismi di elezione decisi dai popoli indigeni stessi, meccanismi che vengono decisi regione per regione in funzione della diversità dei popoli. In Asia, la regione di Tauli Corpuz, le organizzazioni e i paesi nominano i propri candidati e un comitato, composto da persone che non sono candidate, vaglia le proposte; dal processo di selezione esce un candidato per paese. I candidati sono poi votati, anche questa volta per paese, ogni paese un voto, e dal processo esce un solo candidato per tutta la regione asiatica. Il meccanismo dell'Artico è rotativo: un mandato ai Sami ed uno agli Inuit. In questo modo le due regioni presentano un solo candidato per ogni mandato e il Presidente dell'ECOSOC, che li deve selezionare, non può far altro che ratificare le decisioni prese dai popoli indigeni stessi. A conclusione del suo intervento, ed in risposta a critiche dalla platea riguardo alla poca trasparenza dei meccanismi di nomina in America Latina, l'ex Presidente del Foro invita le organizzazioni presenti ad

organizzarsi in modo da presentare un solo candidato che rappresenti la regione, candidato selezionato in accordo a meccanismi da loro scelti.

Sempre in occasione della stessa riunione, Elsa Stamatopoulou, ex capo segreteria del Foro, spiega ai partecipanti che il Foro e la segreteria non partecipano al processo di selezione – elezione dei membri che è responsabilità di un bureau, composto da cinque membri e dal Presidente dell'ECOSOC, che elegge i candidati durante riunioni chiuse. Stamatopoulou chiarisce anche che la segreteria pubblica sul proprio sito la convocazione per le nomine dei membri a giugno dell'anno che precede le elezioni, in modo che le organizzazioni indigene possano inviare le proprie candidature fino a febbraio, momento in cui si chiude la convocazione e si inviano le informazioni al bureau.

A differenza del normale funzionamento delle Nazioni Unite, divise per cinque regioni, il Foro lavora su sette. Altra piccola riforma rispetto al 'normale' funzionamento delle Nazioni Unite riguarda l'apertura alla partecipazione di organizzazioni non in stato consultivo, pratica ereditata dal Gruppo di Lavoro, dove rimane ufficiosa e viene resa ufficiale nel passaggio al Foro; questo permette di partecipare attivamente ai lavori del Foro ad organizzazioni e rappresentanti indigeni che altrimenti non potrebbero accedere alle Nazioni Unite.

Il Foro Permanente integra formalmente i popoli indigeni ed i loro rappresentanti nella struttura delle Nazioni Unite ed è il primo organismo delle Nazioni Unite in cui ai rappresentanti degli Stati e degli attori non statali è 'concessa' parità di rappresentanza. Questo risponde ad un'altra richiesta indigena, quella di partecipazione in una posizione che avesse lo stesso peso di quella dei rappresentanti degli Stati Membri e delle agenzie delle Nazioni Unite. Pertanto, il Foro è un organismo in cui gli esperti nominati dagli indigeni hanno la stessa 'posizione' e peso degli esperti nominati dai governi, come membri a pieno titolo di un organismo delle Nazioni Unite.

Il Foro come arena di discussione, permette ai popoli indigeni di presentare le proprie richieste e prospettive direttamente al sistema delle Nazioni Unite, in qualità di popoli indigeni, senza ricorrere ad intermediari (ONG, associazioni, etc), e consiste in un'arena nella quale i popoli indigeni dialogano con rappresentanti di alto livello di organizzazioni

intergovernative, ONU e altre organizzazioni della società civile e gli Stati membri. Infine, il Foro costituisce anche uno spazio di incontro tra popoli indigeni che rafforza le reti, ed il movimento indigeno internazionale attraverso lo scambio e la condivisione di agende, programmi e richieste (McKeon e Kalafatic 2009). Secondo Juan Carlos Jintiach, dirigente del settore cooperazione della COICA:

“[il] Foro Permanente, è uno spazio unico, è una chiave importante dove il movimento globale si incontra con entità dello Stato, multilaterali e può esaminare e raccomandare [e deve] poter influenzare e arrivare agli Stati con politiche reali che devono riconoscere e attuare quello che esiste nelle arene internazionali nel quadro dei diritti umani e dei diritti dei popoli indigeni, l’ILO, la dichiarazione e gli altri strumenti”.

Il lavoro dei sedici membri che compongono il Foro Permanente avviene in collaborazione con la Segreteria del Foro (SPFII) che viene istituita dall'Assemblea Generale nel 2002 e inizia i suoi lavori nel febbraio 2003. Con sede presso il quartier generale dell'ONU a New York, la Segreteria lavora durante tutto l'anno per: preparare le sessioni annuali del Foro; fare lavoro di advocacy; agevolare e promuovere il coordinamento e l'implementazione all'interno del sistema ONU delle raccomandazioni che emergono da ogni sessione annuale; e promuovere la consapevolezza riguardo le questioni indigene all'interno del sistema delle Nazioni Unite. La necessità di istituire un'apposita Segreteria del Foro è fortemente sentita dai popoli e rappresentanti indigeni che sostengono la necessità per il Foro di disporre di una Segreteria con personale qualificato, al fine di svolgere le attività e non riducendo l'UNPFII a un “organismo che ospita sessioni di lavoro di dieci giorni ogni anno senza nessun altro programma di attività” (Chakma 2002:19).

La Segreteria raccoglie e diffonde i rapporti delle agenzie delle Nazioni Unite e altri sull'attuazione delle raccomandazioni del Foro Permanente che vengono studiati e utilizzati dai membri come parte del loro dialogo con il sistema delle Nazioni Unite e gli Stati. Inoltre, la Segreteria prepara la sua relazione al Foro Permanente, relazione che illustra gli sviluppi nei settori del mandato e le priorità del Foro Permanente. Infine, la Segreteria facilita il flusso di informazioni, sia tra i membri, sia tra il Foro Permanente e il pubblico esterno. All'interno del sistema delle Nazioni Unite, la Segreteria si avvale della sua presenza permanente presso

la sede delle Nazioni Unite per promuovere l'attuazione delle raccomandazioni del Foro Permanente durante l'anno. I membri dello staff della Segreteria durante l'anno partecipano, insieme ai membri del Foro Permanente, alle riunioni e seminari pertinenti alle questioni indigene e mandato del Foro.

Il mio lavoro in contatto con la segreteria mi ha permesso di valutare quanto il personale che vi lavora si trova a svolgere un fondamentale ruolo, non solo di facilitazione, ma anche attivo nella 'questione' indigena. Gli staff della segreteria, anche quando non hanno un percorso che li qualifichi come tali, diventano esperti dei temi – questioni indigene e garantiscono, sia continuità al lavoro (i membri sono in carica al massimo sei anni), sia supporto ai membri del Foro per i problemi di 'traduzione' linguistica e del metalinguaggio ONU. Sono gli staff della segreteria, infatti, che istruiscono riguardo al linguaggio, le pratiche e le procedure da seguire per armonizzare il lavoro dei membri, esperti indipendenti, con il sistema ONU.

Il fine settimana che precede l'inizio di ogni sessione del Foro, si riunisce il global caucus (l'assemblea generale - globale) dei popoli indigeni che vede la partecipazione di organizzazioni, rappresentanti e caucuses indigeni da tutto il mondo. Il global caucus è organizzato nella seguente maniera: la mattina del sabato si eleggono i rappresentanti e per i seguenti due giorni si elabora l'agenda e la dichiarazione da presentare al Foro. doCip, ONG nata per registrare le sedute del WGIP, si occupa della logistica (traduzioni, informazioni pratiche per i partecipanti, etc). Durante il global caucus si discute l'agenda e si spiega ai partecipanti come prendere parte al lavoro del Foro (durata degli interventi, raccomandazioni e dichiarazioni). Molti rappresentanti indigeni non conoscono il funzionamento delle Nazioni Unite a cui il Foro è 'sottoposto', il global caucus funziona come una veloce 'formazione' ai modi di partecipazione agli spazi delle Nazioni Unite. Le giornate, così come è per la plenaria di apertura delle sessioni del Foro, si aprono con la preghiera-accoglienza dei nativi del Nord America in qualità di 'padroni di casa'.

Ogni anno il Foro produce un rapporto che descrive la sessione e presenta raccomandazioni ai governi, al sistema delle Nazioni Unite ed ai popoli indigeni. Il procedimento delle raccomandazioni segue questo iter: una volta presentate le raccomandazioni, queste vengono tradotte ufficiosamente e discusse dai membri del Foro; poi, una volta approvate, vengono

tradotte ufficialmente e rese disponibili come bozze per la consultazione nella sala della plenaria dove si raccolgono le opinioni e le proposte dei partecipanti alla sessione (capturing recommendations) a cui seguono eventuali modifiche delle raccomandazioni. Alla fine il documento intero viene presentato durante l'ultimo giorno della sessione in atto, quando vengono presentate le modifiche ai vari documenti per poi venir approvate e adottate come rapporto conclusivo del Foro.

Le raccomandazioni possono sorgere sia da documenti scritti dai partecipanti e consegnati ai membri del Foro o alla Segreteria, sia dagli interventi dei partecipanti alle sessioni. Per facilitare la raccolta di informazioni finalizzate sia alle discussioni durante le plenarie che la stesura del rapporto e le raccomandazioni annuali, il Foro richiede alle organizzazioni del sistema delle Nazioni Unite ed ai governi di preparare una relazione sullo sviluppo di metodi e procedure riguardo i popoli indigeni, queste informazioni e segnalazioni forniscono aggiornamenti annuali sull'attuazione delle raccomandazioni dell'UNPFII e informazioni sulle attività di Stati e agenzie ONU riguardo le 'questioni' indigene.

Il lavoro del Foro si articola intorno ai temi del suo mandato ed a partire dalla seconda sessione, in aggiunta alle sei aree del suo mandato, ciascuna sessione del Foro si focalizza su un tema specifico; inoltre, a partire dalla sesta sessione, si adotta un metodo di lavoro che consiste in un anno di discussione sul tema scelto e l'anno successivo di follow – up del tema dell'anno precedente. Oltre a questi temi, una sessantina di eventi paralleli si svolgono durante la sessione del Foro; gli eventi paralleli approfondiscono e sviluppano il dibattito attorno a temi specifici. A partire dall'adozione della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni nel 2007, il tema specifico di ogni anno si basa su articoli della Dichiarazione. A partire dal 2009 durante le sessioni del Foro si svolge anche un dialogo 'in profondità' (in-depth dialogue) con le agenzie dell'ONU che presentano a rotazione ed in forma volontaria il proprio lavoro in riferimento ai popoli indigeni ed a cui i membri del Foro ed i partecipanti alla riunione fanno domande.

La Dichiarazione disegna, insieme alla risoluzione 2000/22 del Consiglio Economico e Sociale, il quadro giuridico di riferimento e consiste nella guida processuale – operativa del Foro. Simmetricamente, l'UNPFII gioca un ruolo importante per l'adozione della

Dichiarazione e contribuisce alla creazione di reti e alleanze atte all'approvazione di questa (McKeon e Kalafatic 2009:11). Inoltre, il Foro è l'unico organismo delle Nazioni Unite espressamente menzionato all'articolo 42, riguardo all'attuazione della Dichiarazione. L'articolo 42 della Dichiarazione recita:

“Le Nazioni Unite, i suoi organi, tra cui il Foro Permanente sulle Questioni Indigene, le agenzie specializzate, anche a livello nazionale, e gli Stati devono promuovere il rispetto e la piena applicazione delle disposizioni di questa Dichiarazione ed il monitoraggio dell'efficacia di questa Dichiarazione”.

La formulazione dell'articolo 42 sottolinea che il Foro, come organo delle Nazioni Unite creato espressamente per le questioni indigene, ha la responsabilità di realizzare il proposito contenuto in questo articolo di applicazione della Dichiarazione e monitoraggio dell'efficacia dell'applicazione stessa. I membri del Foro interpretano questa responsabilità come un modo di allargare il proprio mandato in relazione al rapporto con gli Stati; tornerò su questo punto a breve analizzando il rapporto tra il Foro Permanente e gli Stati.

La descrizione e l'analisi del Foro Permanente si basa quasi interamente sulla partecipazione alle sessioni (dal 2008 al 2011) e quindi sull'osservazione diretta e sulle conversazioni e interviste a membri del Foro, staff della Segreteria, rappresentanti delle organizzazioni indigene, rappresentanti degli Stati membri dell'ONU e delle agenzie ONU. All'osservazione e le interviste affianco la lettura e analisi dei documenti prodotti dai diversi attori dell'incontro (rapporti di stati e agenzie ONU, rapporti e raccomandazioni del Foro, interventi di esperti indipendenti e rappresentanti delle organizzazioni indigene) e del modo in cui si svolgono le discussioni durante le sessioni plenarie e a porte chiuse. La mancanza di riferimenti diretti è motivata dal fatto che, per la mia condizione di assistente di Carlos Mamani Condori, ho potuto partecipare a riunioni a porte chiuse e private che mi hanno dato la possibilità di analizzare a fondo i meccanismi e i processi del Foro ma di cui non voglio 'tradire' il carattere confidenziale e privato.

#### *2. 2. 1. Le sessioni del Foro e i temi centrali della 'questione' indigena.*

Dopo aver brevemente descritto il mandato, la composizione e il lavoro del Foro, intendo spostare l'attenzione sui concetti guida che accompagnano lo svolgersi della mia analisi, ossia come i temi che costituiscono la 'questione' indigena vengano discussi al Foro. I temi principali che accompagnano la mia analisi sono legati tra loro e si sovrappongono nelle discussioni al Foro, discussioni durante le quali i rappresentanti dei popoli indigeni presentano nei loro interventi le proprie situazioni, e la soluzione alle stesse, secondo una prospettiva olistica che vede autodeterminazione, territorio e sviluppo come mutualmente dipendenti e richiedono programmi e progetti che rispecchino questa interdipendenza.

Il territorio, ed il tema correlato di sviluppo sostenibile, sono i temi della sesta sessione, 2007, ('Terre, territori e risorse naturali), e della settima sessione, 2008, ('Cambiamento climatico, diversità bio-culturale e mezzi di sussistenza: il ruolo di gestione responsabile dei popoli indigeni e le nuove sfide'), mentre la nona sessione, 2010, tratta di autodeterminazione e sviluppo ('Sviluppo con cultura e identità'). Questi temi vengono percepiti e presentati dai rappresentanti indigeni ed i membri del Foro come interconnessi e interdipendenti. Durante la discussione riguardo il cambio climatico (2008) un intervento dalla platea chiarisce la natura congiunta dei temi sostenendo che::

“il riconoscimento dei diritti collettivi alla terra e ai territori indigeni è la strategia migliore per evitare la deforestazione, degradazione e proteggere i boschi e le selve native”.

In modo simile, durante il suo discorso di apertura dei lavori della settima sessione (2008), Victoria Tauli Corpuz lega il cambio climatico alla questione dello sviluppo sostenendo che il cambio climatico è

“la prova definitiva di quanto sia insostenibile il modello di sviluppo dominante e l'argomento più forte sul perché dovremmo cambiare radicalmente il sistema di consumo e di produzione”.

Legando le conseguenze del modello di sviluppo dominante, tra cui il cambio climatico, a pratiche e programmi di sviluppo che non rispettano i popoli indigeni e le loro credenze e usi,

---

<sup>52</sup> Victoria Tauli Corpuz durante la sessione del Foro del 2010.

l'allora Presidente del Foro continua sostenendo che

“come amministratori (stewards) della diversità biologica e culturale del mondo e con le nostre conoscenze ecologiche e modi di vita tradizionali, possiamo contribuire significativamente al disegno e attuazione di misure di mitigazione e adattamento più appropriate e sostenibili”.

Il richiamo alla riforma del modello di sviluppo è costante sia da parte dei membri del Foro che da parte dei partecipanti indigeni alle sessioni. Il richiamo varia di grado dal “cambiamento di paradigma e approcci nel lavoro *con* i popoli indigeni” di Victoria Tauli Corpuz (enfasi mia), al più radicale richiamo ad una riforma del paradigma per tutti i popoli del mondo espressa, ad esempio, da Carlos Mamani Condori:

“in questi giorni in cui il cambio climatico è uno dei principali temi dell'agenda internazionale, la relazione e il rispetto dei popoli indigeni verso la natura può essere un esempio di come affrontare questa sfida globale”.

Durante la settima sessione del Foro i membri discutono tra loro in una riunione a porte chiuse del tema da scegliere per la nona sessione, l'ottava è di follow-up. Si tratta del primo anno, e di conseguenza del primo tema, successivo all'approvazione dell'UNDRIP ed anche per questo si discute la possibilità di accennare all'autodeterminazione come diritto fondamentale riconosciuto nella Dichiarazione. Parallelamente si vuole trattare anche la questione dello sviluppo, questione anch'essa fondamentale e sempre attuale per i popoli indigeni di tutto il mondo. Dopo varie discussioni tra i membri viene proposta la formula di compromesso di 'Lo sviluppo dei popoli indigeni con cultura e identità, articoli 3 e 23 della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni'.

Le discussioni che precedono la scelta di compromesso vertono sulle implicazioni dell'uso di termini e concetti: il dibattito si concentra sull'opportunità o meno di legare la questione dello sviluppo all'autodeterminazione. Si solleva subito l'obiezione che i governi non sarebbero conformi perché considerano l'autodeterminazione un concetto pericoloso. A questa obiezione viene risposto che la Dichiarazione parla chiaramente di autodeterminazione e che anche in questo risiede l'importanza dell'UNDRIP come primo documento che tratta esaustivamente la questione dei diritti indigeni e riconosce esplicitamente a questi il diritto di



autodeterminazione. Per cercare consenso viene proposto di concentrare il tema sullo sviluppo, ma anche questa posizione viene obiettata con la motivazione che per la maggior parte dei popoli indigeni lo sviluppo ha connotazioni fortemente negative e si collega ad un paradigma che non li rappresenta e quindi si rende necessaria una specificazione che non lasci il termine aperto ad interpretazioni negative.

Dopo lunghe discussioni si sceglie lo sviluppo proprio in funzione dei problemi e conseguenze negative che questo produce per i popoli indigeni, come modo per dibattere e introdurre alternative, indigene, al paradigma dominante. Per non incorrere nell'opposizione dei governi, con i quali il Foro cerca dialoghi costruttivi, alla formula di sviluppo autodeterminato si preferisce quella di sviluppo con cultura e identità. Il riferimento all'autodeterminazione rimane comunque grazie al rimando agli articoli 3 e 32 della Dichiarazione. La scelta degli articoli serve quindi sia come riferimento al diritto all'autodeterminazione, senza necessità di nominarlo direttamente in modo da evadere l'ostacolo dell'obiezione degli Stati, sia a sottolineare che il lavoro del Foro si sviluppa nella cornice delineata dalla recentemente approvata Dichiarazione. L'articolo terzo della Dichiarazione collega l'autodeterminazione allo sviluppo sostenendo che:

“i popoli indigeni hanno il diritto di autodeterminazione. In virtù di tale diritto essi determinano liberamente il proprio status politico e perseguono liberamente il proprio sviluppo economico, sociale e culturale”.

Mentre l'articolo ventitreesimo della Dichiarazione riguarda specificatamente lo sviluppo autodeterminato e sostiene che:

“i popoli indigeni hanno il diritto di determinare e di sviluppare priorità e strategie per l'esercizio del proprio diritto allo sviluppo. In specifico, i popoli indigeni hanno il diritto ad essere attivamente coinvolti nello sviluppo e nella determinazione di programmi sanitari, per l'alloggio e altri programmi economici e sociali che li riguardano e, nella misura del possibile, di gestire tali programmi attraverso le proprie istituzioni”.

Il riferimento agli articoli, quindi, chiarisce che il tema della sessione riguarda sia il diritto all'autodeterminazione dei popoli indigeni, sia lo sviluppo, proponendone una lettura che lo

collega al diritto di autodeterminazione e, nelle parole di un membro del Foro “rendendo 'forte', nel suo riferimento all'autodeterminazione, un tema che altrimenti sarebbe stato 'debole’”. È importante sottolineare che il primo tema scelto dopo l'approvazione della Dichiarazione è legato all'autodeterminazione ed allo sviluppo, essendo questi temi centrali e onnicomprensivi per la questione indigena.

All'apertura della sessione del Foro del 2010, l'allora Presidente Carlos Mamani Condori sottolinea l'opportunità del dialogo sullo sviluppo introducendo la necessità di riforma del modello dominante, riforma che tende a trasformarlo nelle linee di ciò che propone il suo paese, la Bolivia. Dopo aver ringraziato i presenti e partecipanti, Mamani Condori sostiene che:

“il tema [...] rappresenta un'eccellente opportunità per i popoli indigeni, i governi, il sistema delle Nazioni Unite e la società civile di discutere del significato del termine sviluppo con l'aggiunta di cultura e identità che si esprime con i concetti del pensiero indigeno come il *vivir bien* e la ricostituzione dei propri modelli di vita: questi concetti si differenziano dai modelli di sviluppo attuali”.

Il discorso di Mamani Condori contiene sia la proposta di un nuovo paradigma che si basi sul recupero delle pratiche e conoscenze indigene, sia la critica al modello attuale. Come vedremo in seguito questa proposta contraddistingue il discorso governativo della Bolivia (paragrafo 2.3).

Il dibattito riguardo lo sviluppo apre anche alla questione degli stereotipi analizzati da Olivier de Sardan nel suo studio sullo sviluppo (2005). Gli stereotipi proposti da alcuni governi e personale dell'ONU che ho incontrato durante le sessioni del Foro guardano alle comunità indigene come a ideali di unità e consenso e generano stupore, e delegittimazione, quando i 'gruppi' indigeni dimostrano di non conformarsi all'ideale stereotipato che gli agenti internazionali hanno di loro. Nell'interazione dell'arena - Foro, l'idea che le comunità indigene siano 'nicchie di tradizionalismo' e arretratezza viene attivamente contestata dai rappresentanti indigeni al Foro che vi si oppongono dichiarandosi non contrari allo sviluppo in sé, idea comune tra vari governi e rappresentanti delle agenzie ONU, ma al modo in cui lo sviluppo 'invade' i propri territori e danno quindi voce all'esigenza, sia che lo sviluppo sia conforme ai loro usi e alle loro aspirazioni (modifica del modello), sia ad un'immagine non stereotipata

delle proprie realtà e cultura.

Questi stereotipi sono alimentati dalla nozione di cultura nella sua lettura essenzializzata e si scontrano con l'opposta visione, proposta da molti partecipanti al, e membri del, Foro che sottolineano il carattere non omogeneo e soggetto a evoluzione e cambiamenti della cultura che viene da loro proposta come qualcosa di sottoposto ad una “dinamica permanente di trasformazione delle norme e dei concetti” (Olivier de Sardan 2005:83). Il concetto di cultura non è affatto 'neutro' e viene dibattuto tra membri nelle riunioni a porte chiuse e durante le plenarie. A posizioni 'essenzialiste' che vedono nell'autenticità, espressa tramite i vestiti e l'uso delle lingue native, si contrappongono e intersecano visioni strumentali e 'agentive', che pongono l'enfasi sulla necessità di considerare la cultura come in costante mutamento.

Ascoltando i dibattiti che avvengono durante le sessioni del Foro è evidente lo scontro tra le aspettative di esteriore aderenza all'immagine stereotipata di come gli indigeni dovrebbero apparire, giudicato criterio fondamentale di autenticità, e la 'risposta' dei rappresentanti indigeni che, seppure aderiscono all'esteriorizzazione dei propri tratti culturali durante le sessioni del Foro, rivendicano il diritto alla propria 'indigenità' come fluida e non dipendente da una rigida canonizzazione dei tratti esteriori.

Queste 'definizioni non-antropologiche' della cultura, proposte durante gli incontri del Foro da vari partecipanti governativi e delle agenzie e contestate durante le stesse da altrettanti partecipanti indigeni, vengono spesso riportate e presentate come elementi descrittivi nei documenti prodotti da governi e agenzie e presentati durante le riunioni del Foro e esemplificano la tendenza alla semplificazione atta alla generale comprensione che tende a 'essenzializzare' le questioni per renderle 'discutibili' e comprensibili (Shore e Wright 1997). Le formule retoriche adottate dai partecipanti durante i dibattiti del Foro vedono l'uso di formule tecniche e pragmatiche dei documenti ONU, accostate alla propaganda dei rapporti governativi e i toni recriminatori, con costante riferimento ai propri diritti violati, dei rapporti e interventi indigeni.

Durante il Foro le agenzie ONU e i governi rispondono, nei loro rapporti e durante i dialoghi, alle raccomandazioni fatte loro dal Foro. Generalmente i rapporti sono divisi per sezioni che

organizzano la descrizione delle politiche e riforme statali e delle agenzie secondo sezioni tematiche (salute, educazione etc) o come attuazioni delle raccomandazioni fatte dal Foro. Grazie allo sviluppo della pratica dei dialoghi 'in profondità' e, dal 2010, i dialoghi con i governi, lo scambio tra Foro e agenzie – Stati è più facile e proficuo nel contenitore – arena internazionale che localmente (ne parlerò in seguito durante la descrizione dell'incontro tra Foro e agenzie ONU in Bolivia, paragrafo 2.3). Chi partecipa alle sessioni del Foro dalle agenzie ONU sono i *focal points* delle varie agenzie, 'addetti' alle questioni indigene che interagiscono con i rappresentanti indigeni e i membri del Foro ed in alcuni casi consigliano quali raccomandazioni fare loro in modo da fare pressione alle agenzie di appartenenza per attuare politiche e programmi pro – indigeni.

I governi riconoscono l'importanza politica del Foro e decidono di usare l'arena come 'palcoscenico' per annunciare la loro adesione, o intenzione di riforma e revisione di posizioni precedenti, all'UNDRIP. Durante la sessione del 2010, a seguito del discorso di apertura di Carlos Mamani Condori (foto7 pagina 312), interviene il Ministro per le Questioni Maori che, accompagnato da balli e canti da parte di un nutrito gruppo di indigeni neozelandesi in abiti tradizionali, fa un lungo discorso in maori ed infine dice che il suo governo supporta la Dichiarazione (foto 8 pagina 313). Durante la stessa sessione i rappresentanti dei governi del Canada e degli Stati Uniti annunciano la loro volontà di riforma della propria posizione riguardo alla Dichiarazione (entrambi i governi approveranno la Dichiarazione nell'arco dell'anno e lo annunceranno nella sessione del 2011). Riguardo la partecipazione dei governi, Victoria Tauli Corpuz ricorda che il mandato del Foro è di riunire governi, agenzie e popoli indigeni per discutere delle questioni indigene e sostiene che i discorsi che la Nuova Zelanda, il Canada e gli USA fanno in occasione della sessione del 2010, sottolineano il mandato e possono essere considerati come vittorie del Foro.

Anche se ne riconoscono la natura politico – simbolica, molti governi mantengono un'attitudine 'difensiva' e nei loro discorsi e presentazione del lavoro fatto utilizzano un discorso neutro e tecnico. Esempio di questo è il discorso dell'ambasciatrice alle Nazioni Unite degli Stati Uniti, Susan Rice, durante il quale annuncia la volontà di revisione della posizione governativa nel 2010. Parlando di popolazioni e comunità, mai di popoli, della necessità di riconoscimento dei diritti di tutti i cittadini, e quindi diritti individuali e comuni a tutti e non collettivi e specifici, e elencando i programmi governativi (tecnici), il discorso

rimane 'neutro' e non tocca i punti nevralgici sui quali i popoli indigeni vorrebbero incidere.

Anche se la tendenza alla semplificazione – essenzializzazione è una pratica discorsiva che caratterizza molti documenti e discussioni che avvengono al Foro, questo non significa necessariamente che il discorso de – politicizzi l'incontro in quanto, seppur è vero che la tendenza a “ridurre la povertà a problemi tecnici [...] de – politicizza la questione della povertà” (Ferguson in Sharma e Gupta 2006:273), è anche vero che focalizzare l'analisi solo su meccanismi di 'oppressione' dei 'discorsi dello sviluppo' significa non solo adottare una prospettiva 'pessimista' e 'miserabilistica' dell'incontro (Olivier de Sardan 2005), ma significa anche ridurre il ruolo dei rappresentanti – diplomatici indigeni a meri soggetti (sudditi) della relazione senza considerare quanto questi si relazionino, e si oppongano, alle visioni stereotipate e de – politicizzate che vengono loro proposte – imposte.

Esempio di quanto detto è un intervento del rappresentante indigeno delle Hawaii che chiede l'inserimento del suo paese nella lista ONU di paesi da decolonizzare. La proposta è ovviamente polemica nei riguardi delle politiche statunitensi rispetto ai popoli indigeni e la colonizzazione delle isole, ma è interessante perché mostra come si propongono gli hawaiani che sono anche intervenuti durante la sessione criticando gli antropologi che hanno, a loro avviso, la colpa di definire inventate le loro tradizioni. L'episodio incarna la questione delle definizioni, e le conseguenze concettuali e politiche che stanno loro dietro, delle analisi antropologiche così come il 'posizionamento' degli antropologi nel loro contatto con i popoli indigeni ed il modo in cui questi riflettono su sé stessi e si relazionano agli antropologi che li studiano.

I rappresentanti indigeni tendono a spostare l'attenzione verso la politica e i diritti umani e presentano proposte 'rivoluzionarie' (quali il nuovo paradigma di sviluppo) come risposte legate ai diritti e la politica invece dei tecnicismi loro proposti. Presentare le proprie 'questioni' in termini di richiesta di diritti e non risposte tecniche, la volontà di riformare indicatori e modificare linguaggi, sono pratiche comunemente adottate dai rappresentanti indigeni come espressione di opposizione e risposta agli argomenti presentati loro nell'arena – Foro.

Altro tema molto dibattuto è quello della definizione di popolo indigeno. Come per gli altri organismi delle Nazioni Unite, il Foro adotta una definizione 'aperta' di popoli indigeni che si basa sul principio di auto-identificazione. La mancanza di definizioni chiare riguardo ai popoli indigeni conduce spesso a situazioni paradossali, in quanto, anche se motivata dalla necessità di non rendere angusta la definizione in modo che popoli diversi vi si possano identificare, ed appellare in funzione dei diritti internazionalmente riconosciuti ai popoli indigeni, l'apertura dell'espressione si può prestare ad un uso pretestuoso. Mantenere 'aperta' la definizione di 'popolo indigeno' comporta una contraddizione: se, da un lato, diversi popoli si possono identificare come indigeni, in nome del principio di auto – identificazione, e quindi la definizione non rischia di 'sotto - rappresentare', dall'altro, la stessa definizione corre il rischio di 'sovra - rappresentare' o di essere usata in modo opportunistico.

La 'comunità indigena internazionale', infatti, non riconosce come popoli indigeni molti dei gruppi che si definiscono come tali, sia in quanto alcuni rappresentanti indigeni si attengono ad una prospettiva che vede nel colonialismo la discriminante tra chi è indigeno e chi non lo è, questione ereditata dai dibattiti interni al WGIP durante i quali le discussioni vedevano la contrapposizione tra i criteri di colonialismo e marginalità come caratterizzanti l'indigenità, sia perché molti gruppi o minoranze etniche vi si appellano in modo opportunistico, forzando le aperture e 'zone grigie' della definizione, per ottenere visibilità internazionale per le proprie cause – interessi o usare spazi di contatto – discussione con gli Stati e le agenzie ONU.

Un esempio di uso pretestuoso della definizione di popolo indigeno a cui ho assistito è avvenuto durante una riunione plenaria dell'ottava sessione (2009), quando una rappresentante dei paesi baschi prende la parola e dice che il governo francese adotta politiche criminali nei loro riguardi e chiede un esperto UNPFII per l'Europa occidentale. L'intervento viene accolto con applausi dalla platea ed al termine varie persone vanno a chiederle la trascrizione dell'intervento. Altro esempio è costituito da una coppia che partecipa alla nona sessione a nome di un'organizzazione americano – israeliana. La coppia sostiene che lo stato di Israele, e gli israeliani, siano indigeni in quanto originari abitanti dell'area, come attestato dalle sacre scritture.

Il criterio di auto – identificazione rimane comunque fondamentale per quei popoli i cui Stati

di 'appartenenza', basandosi solo su criteri quali quello linguistico, e la categorizzazione che ne consegue, estromettono dal *corpus* di diritti che compete loro, e che prevede conseguenze per gli Stati (in termini di assetto territoriale, decisioni consensualizzate), i gruppi scomodi all'interno del territorio nazionale ma che hanno nel Foro un alleato 'vocale' e politicamente rilevante che può far, diplomaticamente, pressione sia sugli Stati stessi che sulle agenzie dell'ONU per la difesa dei diritti di questi popoli.

Durante una plenaria della nona sessione (2010) interviene il rappresentante della missione permanente del Bangladesh all'ONU, che, prima di iniziare il resoconto di cosa faccia il suo governo in favore delle minoranze etniche, sottolinea che in Bangladesh non vivono popoli indigeni ma, appunto, minoranze etniche. Interviene quindi Hassan Id Balkassm, membro amazigh del Foro, sostenendo che la definizione di popoli indigeni non è precisa ma aperta e si basa sull'auto-identificazione; dalla platea si alza un vociare di consenso. Hassan Id Balkassm prosegue riferendosi concretamente al Bangladesh di cui dice che i popoli tribali, se si ritengono tali, possono autodefinirsi indigeni e che gli Stati che hanno approvato la Dichiarazione devono riconoscerli come tali, e di conseguenza ammettere i diritti a loro riconosciuti; seguono forti applausi. Sulla questione si esprime anche lo *youth caucus* dicendo che interviene in nome dei popoli indigeni, inclusi quelli erroneamente definiti minoranze etniche.

L'ambivalenza e uso strumentale della definizione rimane quindi un pegno da pagare nell'ottica del 'bene superiore' del lavoro per la difesa dei diritti indigeni e la valutazione 'caso per caso' rimane la regola nella gestione e discussione rispetto alla definizione di popolo indigeno. La competenza attribuita ad ogni singolo membro del Foro ed ai componenti della segreteria serve al Foro stesso per 'assegnare' le diverse responsabilità, anche nei casi di 'risposta' a 'provocazioni' o usi strumentali del Foro da parte di partecipanti, sia per la gestione delle questioni del mandato – agenda del Foro.

Le definizioni, in quanto comportano conseguenze giuridico - normative, sono una questione costantemente dibattuta, e negoziata, durante i lavori del Foro. Altri esempi legati al problema delle definizioni si collegano alla questione del nome stesso dell'UNPFII. Le aspirazioni indigene, che vogliono che il Foro sia sui (dei) Popoli Indigeni, si scontrano con l'opposizione

degli Stati che temono le conseguenze giuridiche del riconoscimento di popolo alle 'minoranze o popolazioni etniche' che vivono nei loro territori ed il Foro finisce per essere dedicato alle 'questioni' piuttosto che ai 'popoli'.

L'intervento di un rappresentante delle first nations americane durante la sessione del 2010 chiarisce questo punto; Oren Lyons sostiene che: “siamo diventati ufficialmente popoli il 13 settembre 2007” riferendosi alla data di approvazione dell'UNDRIP, che li chiama popoli, non popolazioni né questioni. La faccenda ha una valenza simbolica ed una pratica. Il riconoscimento come popoli implica che vengano loro assicurati diritti specifici, come il diritto all'autodeterminazione, di cui non possono usufruire le popolazioni, tanto meno le questioni. Questo dibattito è aperto ed è eredità del WGIP che, nel nome, non riconosceva gli indigeni come 'popoli' ma come 'popolazioni' estromettendoli quindi dai diritti riconosciuti ai popoli. Il Foro è un'istituzione e quindi uno “spazio di confronto tra rappresentazioni” (Abélès 2001:45) che spesso si incarnano in conflitti sui concetti e definizioni.

Collegando la questione della cultura al suo valore politico e di richiesta di diritti, “i leader indigeni e le loro comunità sono più riflessivi sulle loro culture di quanto noi diamo loro credito [e] impiegano strategicamente visioni essenzialiste della cultura” (Cowan 2006:20). Pertanto, gli usi 'strumentali' della propria cultura agiti dai popoli indigeni, che passano per l'esteriorizzazione dei propri tratti culturali, possono essere visti come una scelta politica ragionata e devono essere “compresi e difesi con attenzione sfumata e agile rivolta sia alle norme sui diritti umani stabilite a livello internazionale sia alle particolarità di tempo e luogo” (Robbins e Stamatopoulou 2004:422 citati in Cowan 2006) in quanto hanno un valore essenzialmente politico e non contraddicono l'autenticità quando questa viene inserita in un'idea di cultura come fluida e mutevole.

### *2. 2. 2. Il Foro come Parlamento*

*Le riunioni del Foro cambiano il volto dell'ONU<sup>53</sup>*

Rappresentanti dei popoli indigeni da tutto il mondo partecipano alle riunioni plenarie vestiti con i propri abiti tradizionali e passeggiano tra corridoi, cortili e uffici disegnando contrasti

---

<sup>53</sup> Comunicazione informale con uno staff del quartier generale.



con le *mise* lavorative del personale ONU; la cerimonia di apertura di ogni periodo di sessione avviene con il benvenuto ai presenti, compresi alti funzionari dei governi e del sistema ONU, da parte dei capi dell'Onondaga Nation, 'primi abitanti' dell'area che ora occupa New York, nelle imponenti, che a tratti incutono soggezione, sale delle assemblee; le cerimonie di inaugurazione e benvenuto intervallano canti, danze, poesie e racconti interpretati da gruppi indigeni provenienti da tutti i lati del globo (foto 4 pagina 312).

Al di là dell'aspetto 'folklorico' ed estetico - estetizzante dell'incontro e degli attributi visivi usati nello stesso, il ricorso al proprio repertorio materiale e esteriore tradizionale da parte dei rappresentanti indigeni deve venir percepito come qualcosa che va al di là dell'utilizzo strumentale dello stesso e passa ad esemplificare sia la valorizzazione della differenza, sia un'appropriazione degli spazi comuni dell'arena in cui si svolge l'incontro. L'appropriazione dello 'spazio ONU' da parte degli indigeni non sembra avere solo il carattere politico – democratizzante accennato nell'introduzione, per il quale le dinamiche istituzionali si intersecano alle aspirazioni indigene (Tennant 1994), ma una reale 'occupazione' e 'creazione' dello spazio fisico e simbolico. Dalle cose più banali alle più importanti, il Foro sembra modificare i luoghi delle Nazioni Unite rendendoli più 'accoglienti' alle, e grazie alle, questioni indigene che vi vengono discusse in un'ottica secondo la quale 'l'interazione crea il luogo' (Abélès 2001).

I membri del Foro sperimentano la condizione di 'diplomazia indigena', di cui si accennava nel primo capitolo, che nel contesto 'parlamentare' del Foro acquisisce le caratteristiche di 'deterritorializzazione' e 'spostamento di scala' che Abélès descrive come dinamica quotidiana sperimentata dai parlamentari europei. Le “configurazioni che non si sovrappongono” vissute dai deputati europei fanno risuonare forti somiglianze con le molteplici appartenenze e lealtà degli esperti del Foro che, come i primi “sperimentano [...] il cambiamento di scala e la complessità che questo comporta” (Abélès 2001: 36 – 37).

I membri del Foro, nella loro qualità di esperti indipendenti, sono chiamati a lavorare per lo sviluppo della condizione dei popoli indigeni indipendentemente dai legami e 'lealtà' che hanno verso i governi o i popoli – organizzazioni indigeni che li hanno nominati. Questo sovrapporsi di interessi è chiaro durante le riunioni a porte chiuse quando i membri

'governativi' del Foro e quelli 'indigeni' discutono di raccomandazioni e azioni da prendere nei riguardi dei governi e delle agenzie ONU. Generalmente, anche se nel corso degli anni e del lavoro congiunto le differenze tendono a smussarsi anche per l'aumentare di numero degli esperti 'governativi' che sono anche indigeni, i membri eletti tra i governi sono più cauti nell'esprimere critiche o elaborare raccomandazioni 'forti' di quanto siano i membri nominati dai popoli indigeni.

Altro punto in comune con l'esperienza parlamentare europea è quindi la necessità della negoziazione e del compromesso che è regola fondante del lavoro del Foro. Oltre al carattere 'diplomatico' – parlamentare del lavoro che il Foro svolge riunendo Stati, agenzie ONU e popoli indigeni per discutere delle questioni che li riguardano, il Foro consiste in un'arena in cui le lealtà ed appartenenze 'originarie' possono entrare in contraddizione con il compito di interagire con interessi differenti dai propri, interazione atta ad una comune costruzione che si crea attraverso la negoziazione.

Il metodo di lavoro interno del Foro Permanente (il metodo di lavoro dei membri che lo compongono) è basato su un sistema in evoluzione costante che consiste in un processo attraverso il quale la prassi adottata nel corso degli anni è considerata come un precedente e diventa così standard, raggiungendo lo status di regola interna. Questo metodo di lavoro è in un continuo processo di definizione, di normativa e di pratiche, che creano la realtà in costruzione. Le decisioni vengono prese per consenso; il consenso rischia di immobilizzare il processo decisionale se usato come veto ma le negoziazioni necessarie a raggiungere il consenso stesso portano a decisioni ragionate e condivise che danno, sia maggior forza alle decisioni ed alle raccomandazioni, sia contribuiscono a creare concetti e definizioni come terreni comuni. Le buone pratiche (good practices) adottate di volta in volta in questo processo di definizione del metodo di lavoro, diventano prassi. Esempi di questo sono l'uso che il Foro fa della Dichiarazione una volta che questa viene approvata (di cui parlerò nel paragrafo 2.2.3) e la missione al Chaco che viene interpretata come una possibilità di ampliamento del mandato del Foro (approfondirò nel paragrafo 2.3).

Questo metodo di lavoro in evoluzione, la composizione dei suoi membri e la natura del suo mandato (dialogo e elaborazione di raccomandazioni a attori diversi), rende il Foro un

organismo in costante ricerca di equilibrio, equilibrio cercato attraverso negoziazioni, non solo 'esterne' (tra popoli indigeni, governi e agenzie ONU), ma anche 'interne', tra i membri che lo compongono. Il compromesso e la negoziazione atte ad 'armonizzare' posizioni spesso contrastanti sono motivate dalla necessità di “inventare una legislazione e delle politiche che tengano conto della pluralità dei contesti” (Abélès e Bellier 1996:431) di origine, appartenenza e prospettiva delle persone che partecipano al Foro – Parlamento per creare sia nuove politiche e pratiche internazionali sia nuove procedure di lavoro del Foro. Le pratiche e metodi di lavoro sono costantemente messe alla prova e discusse, gli equilibri interni vengono costantemente ristabiliti, e ogni decisione deriva dalla negoziazione tra diverse prospettive. Il lavoro si costruisce attraverso la pratica e la negoziazione, ed è in costante mutamento: il Foro “esiste in uno stato costante di organizzazione” (Shore e Wright 1997:5), tanto da motivare la proposta che si codifichi una regola di condotta e che ogni decisione determini un precedente.

Il Foro è un'arena: “nozione interattiva e politica” che esprime i “conflitti reali che occorrono intorno a interessi comuni tra attori sociali che interagiscono” (Olivier de Sardan 2005:109) e un middle-ground. L'arena di incontro tra agenti internazionali, popoli indigeni e Stati Nazionali assume a mio avviso la caratteristica di ciò che Conklin e Graham (1995) definiscono 'middle ground'. Le autrici prendono il concetto da Richard White secondo cui: “gente diversa muta e aggiusta le proprie differenze attraverso ciò che può essere definito un processo di creativa, e spesso artificiosa, incomprendione. Le persone cercano di convincere altri, diversi da loro, attraverso ciò che percepiscono essere i valori e le pratiche altrui, spesso mal interpretando e distortendo sia i valori sia le pratiche di coloro con cui sono in contatto; ma attraverso queste interpretazioni nascono nuovi significati e con loro nuove pratiche: i significati e le pratiche comuni del middle-ground” (White 1991: X).

In questo contesto mi riferisco al middle-ground come al campo di interazione e comunicazione tra organismi internazionali e movimenti indigeni che conducono all'azione politica congiunta che caratterizza l'arena – Foro dove, come nei progetti di sviluppo analizzati da Olivier de Sardan in cui gli “attori sviluppano strategie personali e professionali schierate in linea con diversi criteri [ovvero in cui] i giocatori coinvolti usano carte diverse e giocano seguendo regole diverse. Nelle arene, gruppi strategici eterogenei si confrontano mossi da, più o meno compatibili interessi (materiali o simbolici) attraverso attori dotati di un

maggiore o minore livello di influenza e di potere” (Olivier de Sardan 2005:185-186). Nell'arena del Foro le questioni indigene vengono presentate e discusse dai leader indigeni, elaborate e reinterpretate dai membri del Foro e dibattute, a volte opposte, dagli Stati.

Le riunioni si tengono in inglese, lingua di lavoro del Foro, ed anche se c'è traduzione, se non si domina la lingua inglese si rischia di perdere contenuti e dibattiti, questo in quanto la traduzione “implica mettere in relazione tra loro diversi campi semantici, diversi modi di percepire e dissezionare il reale [e comporta] l'inevitabile confronto tra sistemi di significati” (Olivier de Sardan 2005:171) e comporta quindi problemi di traduzione – tradimento dei concetti e delle questioni. Ulteriore complicazione dell'utilizzo dell'inglese si rende evidente durante le traduzioni ufficiose spesso utilizzate durante le riunioni a porte chiuse che rendono difficile la discussione tra persone che parlano lingue diverse e per le quali le lingue europee sono spesso lingue seconde, essendo le lingue madri quelle indigene.

La questione della lingua può costituire un problema serio di comunicazione che spesso influisce sui contenuti del lavoro del Foro in cui l'uso e la scelta dei termini esemplifica concetti specifici, che se non vengono tradotti 'propriamente', da traduttori 'addentro' alle tematiche discusse, perdono di senso e significato. “L'eterogeneità culturale, la pluralità delle lingue e delle tradizioni intellettuali caratterizzano” (Abélès 2001:41) le discussioni del Foro e condizionano il suo lavoro ed i documenti, con relative implicazioni pratiche e simboliche, che produce. Le traduzioni del Foro sono ufficiali e in tempo reale durante le plenarie e spesso 'ufficiose', ad opera degli staff della segreteria, durante le riunioni private che sfiorano i tempi di lavoro dei traduttori messi loro a disposizione dalle Nazioni Unite e per la discussione delle raccomandazioni che vengono tradotte 'ufficiosamente' dalla segreteria per la discussione tra i membri prima che queste vengano presentate, e tradotte ufficialmente, ai partecipanti alle plenarie. Durante le riunioni a porte chiuse i membri del Foro si trovano a lavorare su testi e a discutere tra loro con il costante uso di traduzione (soprattutto in spagnolo, inglese e francese) il che rallenta le discussioni e spesso distorce il significato di termini e concetti in quanto l'uso e la scelta dei termini esemplifica concetti diversi.

Altro tema legato sia alla lingua – linguaggio che ai nuovi significati e pratiche prodotti dal 'middle ground' - arena è quello della padronanza del linguaggio ONU che funziona come

gergo – lingua da iniziati (Abélès e Bellier 1996) il che determina che “l'uso di questo linguaggio è diventato un dovere per tutti coloro che intendono svolgere un ruolo sulla scena della mediazione” e 'obbliga' quindi coloro che intendono avere un ruolo nell'arena di incontro ad acquisire 'competenza retorica' nella lingua che le istituzioni (in questo caso l'ONU) 'impongono' e si aspetta dai partecipanti alle riunioni del Foro (Olivier de Sardan 2005: 166).

I rappresentanti indigeni ed i membri del Foro (la diplomazia indigena) sono quindi tenuti a conoscere e saper usare acronimi, sigle e parole chiave della 'lingua ONU' e mediare con le proprie lingue di appartenenza per convogliare nell'arena di incontro richieste e aspirazioni ed essere 'qualificati' alla negoziazione. Il linguaggio ONU acquisisce la doppia caratteristica di lingua degli iniziati, ed apre al paradosso di una lingua che dovrebbe parlare alle persone per cui l'ONU lavora mentre è intellegibile solo agli 'addetti ai lavori' costituendo uno spartiacque tra iniziati ed esterni, e di discorso politico che classifica e definisce escludendo altre forme di classificazione (Olivier de Sardan 2005; Shore e Wright 1997). Anche per questo la formazione di una nuova generazione di diplomazia indigena che conosce e usa le pratiche e retoriche dell'ONU appare importante.

I membri del Foro vengono 'accompagnati' ed aiutati dalla segreteria nell'acquisizione di questo metalinguaggio funzionale alla partecipazione attiva ed 'efficace' alle riunioni così come all'elaborazione delle raccomandazioni che devono venir 'interpretate' dal sistema ONU e gli Stati che vi partecipano. Il linguaggio ONU fa ampio uso di acronimi, e di parole chiave che si riferiscono a procedure, politiche, programmi, commissioni, organi, e concetti. Tra queste parole chiave, nei rapporti di agenzie ONU e Stati membri che si riferiscono alle 'questioni' indigene, si ripetono costantemente termini e pratiche che tendono al coinvolgimento e responsabilità verso i popoli indigeni con cui lavorano (accountability, partnership and participation, inclusion, mainstream indigenous peoples' issues etc).

Tra queste parole chiave e pratiche se ne creano di nuove in funzione del dialogo con i popoli indigeni che voglio inserirsi nei programmi di sviluppo riformandoli. A questo proposito nel 2010, in occasione della presentazione del rapporto di una riunione che si è tenuta a gennaio dello stesso anno, Victoria Tauli Corpuz sottolinea la necessità di integrare (mainstream) la questione indigena come è stato fatto in passato per il genere e partecipare alla revisione degli

obbiettivi del millennio così come alla creazione di indici legati ai popoli indigeni per creare un indice simile a quello sullo sviluppo umano (HDI). In questo modo si generalizzano concetti e pratiche quali l'approccio olistico (holistic approach), l'approccio basato sui diritti umani (human right based approach, con rispettivo acronimo, HRBA) e il consenso previo, libero e informato (free prior and informed consent – FPIC).

Partecipando alle discussioni dei temi delle sessioni Victoria Tauli Corpuz sostiene numerose volte la necessità di modificare prospettive e approcci del modello di sviluppo in modo che questo includa la partecipazione dei popoli indigeni, la formula usata per promuovere questa inclusione unisce parole chiave del metalinguaggio ONU a necessità indigene in modo da “promuovere l'approccio basato sui diritti umani per lo sviluppo che include la partecipazione piena e effettiva dei popoli indigeni” (intervento di Victoria Tauli Corpuz durante la sessione del 2008).

In risposta alle prospettive tecnicistiche proposte delle Nazioni Unite, i rappresentanti indigeni si appropriano quindi del linguaggio tecnico per plasmarlo a seconda delle proprie esigenze e creano parole chiave che veicolano concetti e pratiche nuove che considerino le necessità e aspirazioni indigene e li coinvolgano nei progetti e programmi a loro rivolti. I popoli indigeni esprimono quindi la necessità di un approccio olistico e integrato, non settoriale, allo sviluppo. L'approccio olistico riflette la continua evoluzione della cultura, l'economia e la gestione delle risorse naturali indigene e il loro sviluppo auto-determinato, ed è identificato come un mezzo per mettere i popoli indigeni al comando del proprio sviluppo, concepito nei loro propri termini, che comprende la tutela dei loro diritti e permette loro di vivere secondo i propri valori culturali e pratiche tradizionali (Tauli Corpuz 2005a).

Per quel che riguarda l'approccio basato sui diritti umani, questo si collega e si sviluppa in funzione delle tendenze che, alla fine degli anni '90, portano il sistema delle Nazioni Unite a integrare i diritti umani nei programmi di sviluppo e nelle operazioni umanitarie e di pace di cui si è accennato nell'introduzione. Nel 2003, i vari organismi delle Nazioni Unite, le agenzie e i programmi raggiungono a questo proposito un “Intesa comune su un approccio basato sui diritti umani per lo sviluppo” che integra le norme, gli standard e i principi del sistema internazionale dei diritti umani nei piani, politiche e processi di sviluppo. A partire da questi

sviluppi interni alle Nazioni Unite, i popoli indigeni propongono l'approccio basato sui diritti umani (HRBA) come approccio che meglio si avvicina al loro punto di vista su come lo sviluppo dovrebbe avere luogo nei loro territori e società. In questo campo il Foro lavora sull'elaborazione di metodologie attraverso le quali l'approccio basato sui diritti umani può essere reso operativo, questo perché è da loro concepito come quadro di riferimento per garantire l'inclusione delle aspirazioni e necessità indigene nei programmi di sviluppo (Tauli-Corpuz 2005a).

Un altro punto su cui i rappresentanti indigeni e membri del Foro lavorano per integrare le questioni dei popoli indigeni nelle pratiche e linguaggi delle Nazioni Unite è l'elaborazione del concetto – pratica di consenso previo, libero e informato (FPIC) che esemplifica il passaggio verso forme più democratiche e inclusive di impegno con i popoli indigeni da parte degli agenti di sviluppo. Il FPIC punta alla partecipazione indigena nei programmi e progetti di sviluppo e va quindi ben oltre la semplice consultazione; la proposta indigena di consenso libero, previo e informato lo intende come un mezzo per promuovere la coscienza critica e le capacità decisionali come base sia della partecipazione ai progetti di sviluppo, che della cittadinanza attiva nei propri paesi d'origine. La partecipazione rappresenta il secondo aspetto del diritto dei popoli indigeni alla autodeterminazione interna, e consiste nel diritto di partecipare ai processi decisionali riguardo le questioni che li riguardano, attraverso rappresentanti scelti da loro stessi in conformità con le proprie procedure (Errico 2007:751-752). La partecipazione, declinata nel concetto di consenso libero, previo e informato, è uno dei temi ricorrenti nelle discussioni delle riunioni plenarie e delle riunioni riservate del Foro che ne discute durante la prima, seconda e terza sessione.

Inserendosi nella prospettiva che guarda allo sviluppo della condizione indigena come un riconoscimento di diritti, il FPIC non è concepito come una semplice procedura, ma un diritto connesso al diritto di autodeterminazione, ovvero come il diritto di partecipare a convenzioni, consultazioni e processi decisionali con gli Stati, le agenzie e istituzioni ONU e le istituzioni private in materia di accesso alle risorse naturali, le conoscenze tradizionali, le politiche e le leggi che trattano dei, o interessano i, popoli indigeni. Per come vengono elaborate durante le riunioni del Foro, le procedure in materia di consenso libero, previo e informato dovrebbero riconoscere il diritto consuetudinario indigeno e affrontare la questione della rappresentatività

dei leaders indigeni. Il consenso libero, previo e informato è un principio ed una metodologia in evoluzione che coinvolge gli attori che si riuniscono al Foro nella sua definizione e attuazione pratica.

Altra caratteristica 'parlamentaria' del Foro consiste nel fatto che le riunioni plenarie appaiono spesso fissate nella standardizzazione e teatralità mentre le decisioni e negoziati importanti si svolgono comunemente nei corridoi, nelle riunioni a porte chiuse, durante colloqui bilaterali, 'privati' e esterni alle sale ufficiali. Le riunioni plenarie sono infatti spesso contraddistinte dall'assenza di discussione politica e caratterizzate invece da una lunga serie di interventi da parte di rappresentanti indigeni, Stati Membri e rappresentanti delle agenzie ONU. Rispetto alla partecipazione al Foro da parte dei rappresentanti e le organizzazioni indigene e la mancanza di discussioni politiche e concrete, Miguel Palacín direttore della CAOI sostiene la necessità di “partecipare meglio al Foro e dibattere con gli Stati perché non c'è dibattito ma solo discorsi”.

Generalmente gli interventi di Stati Membri ed agenzie dell'ONU si caratterizzano dalla tendenza a fare propaganda riguardo all'operato dei propri governi ed agenzie, mentre gli interventi dei rappresentanti indigeni uniscono alla descrizione della propria situazione locale, richieste a governi e agenzie ONU e denunce della propria condizione di oppressione; i più articolati, ed avvezzi ai metodi di lavoro del Foro – Nazioni Unite, iniziano con la descrizione della propria situazione per poi leggere chiare raccomandazioni.

Nelle due settimane di sessione, gli interventi riguardo a cultura, educazione e salute sono pochi, mentre c'è una concentrazione di dichiarazioni e interventi riguardo i diritti umani, e l'economia e lo sviluppo. Gli interventi sono quindi numerosissimi durante i primi giorni, quando si discutono le questioni legate ai diritti umani e lo sviluppo, e vanno diminuendo con l'andare dei giorni, in concomitanza con la diminuzione dei partecipanti alle plenarie che si riducono drasticamente dalla prima alla seconda settimana. Gli interventi, che si tratti di governi o popoli indigeni, raramente conducono ad una discussione organica, in contrasto con il carattere politico e programmatico degli incontri 'ufficiosi' (riunioni a porte chiuse, incontri nei corridoi etc) e delle riunioni atte a discutere le raccomandazioni. Parte fondamentale dell'importanza del Foro - arena consiste nella parte 'ufficiosa' del suo lavoro, ossia la



creazione di contatti e reti, il lavoro di lobby, le riunioni esterne alle plenarie.

Le sessioni del Foro seguono un iter – agenda stabilito che vede l'apertura dei lavori con i discorsi dei capi Onondaga. Nel 2009 la plenaria si apre con il discorso di Todadaho Sid Hill che apre nella sua lingua nativa (con traduzione simultanea), i partecipanti non sanno bene che fare e si mettono tutti in piedi ma lui dice loro di sedersi e spiega che la cerimonia è una cerimonia di benvenuto nelle loro terre ancestrali (foto 6 pagina 312). Segue una cerimonia dell'"assembly of first nation women council" che formano un semicerchio a partire da entrambi i lati del palco con le donne che si tengono per mano al suono di canti e tamburi. Il presidente dell'Assemblea Generale, D'Escoto, inizia quindi il suo discorso, senza microfono, e mentre parla le donne del circolo stringono a turno le mani dei membri del Foro. D'Escoto descrive il Foro come “un scintillante esempio di collaborazione e dialogo tra popoli indigeni, Stati Membri, il sistema delle Nazioni Unite e la società civile”, sottolinea l'importanza della diversità culturale (“l'omogenizzazione è per il latte”), e parla in termini elogiativi del lavoro di Morales sostenendo che debba essere preso come esempio da altri Stati e governi.

A questo punto Tonya Gonnella Frichner, membro del Foro dell'Onondaga Nation, introduce la bisnipote del capo Irochese Deskaheh che negli anni venti si era recato alla Lega delle Nazioni per perorare la causa del suo popolo. Il momento è commovente, la bisnipote ha la voce rotta dal pianto e nella platea è percepibile una sensazione di comunità e continuità del percorso che dalla visita di Deskaheh conduce alle attuali riunioni del Foro; molti degli iniziatori del movimento indigeno globale e del processo di apertura di spazi nelle Nazioni Unite sono nella sala.

Alle cerimonie e discorsi di benvenuto degli alti rappresentanti ONU (foto 5 pagina 312) e dei capi Onondaga, seguono i discorsi dei Presidenti del Foro. Nel 2008 e 2009 la Presidente è Victoria Tauli Corpuz che inizia ringraziando le personalità presenti e dà il benvenuto ai partecipanti seguendo una formula standard e poi riassume gli avvenimenti (incontri, riunioni, seminari) dell'anno trascorso e il lavoro che si svolgerà nelle settimane di sessione del Foro. Nel 2008 tra le autorità che partecipano alla riunione del Foro c'è anche il Presidente Morales la cui presenza è importante sia simbolicamente, in quanto primo Presidente indigeno, sia politicamente, perché è il primo capo di stato a partecipare ai lavori del Foro, e viene

sottolineata nel discorso di apertura.

Nel suo discorso del 2008 Tauli Corpuz sottolinea il fatto che si sta aprendo la prima sessione dopo l'approvazione della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni e che questa “ridefinirà la relazione tra i popoli indigeni e gli Stati e la società in generale”. L'importanza della Dichiarazione viene sottolineata anche nel suo discorso di apertura della sessione successiva (2009) in cui sostiene che la Dichiarazione “interpreta come le norme internazionali sui diritti umani dovrebbero applicarsi ai particolari contesti storici e le circostanze presenti dei popoli indigeni ed è uno strumento per combattere il razzismo”.

### *2. 2. 3. Il Foro e gli Stati.*

Il Foro (ovvero i membri che lo compongono), nel suo lavoro 'pensa' e interpreta il proprio mandato e le procedure per attuarlo; 'pensando' al proprio campo di azione gli esperti che compongono il Foro interpretano la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni per ampliare le proprie competenze. Nella pratica di lavoro del Foro, che si basa su negoziazione, compromesso e diplomazia, il Foro si adopera per ritagliarsi un campo più ampio di azione – interpretazione, campo che l'approvazione della Dichiarazione gli apre. Il *follow-up* e la promozione dell'attuazione della Dichiarazione è uno degli argomenti di discussione tra i membri durante la settima sessione del Foro (la prima dopo l'approvazione della Dichiarazione da parte dell'Assemblea Generale). Questi ritengono che la propria posizione si sia rafforzata a seguito dell'adozione della Dichiarazione; ritengono inoltre che, anche se la Dichiarazione è stata adottata, permane il problema della sua diffusione a livello locale, perché anche quando i contenuti della Dichiarazione sono conosciuti, e riconosciuti, a livello internazionale questo non implica che raggiungano le comunità indigene.

Inoltre, permangono lacune nell'attuazione, ovvero, permangono forti discrepanze tra il riconoscimento 'su carta' e l'effettiva attuazione pratica della Dichiarazione da parte degli Stati. A questo proposito, il colmare le lacune nella diffusione e le discrepanze tra riconoscimento sulla carta ed attuazione pratica della Dichiarazione, il Foro interpreta ed amplia le sue funzioni. Nel rapporto della sua settima sessione, infatti, il Foro dichiara che:

“Il Foro Permanente afferma che la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni sarà il suo quadro giuridico. [...] Inoltre, il Foro Permanente

promuoverà un dialogo costruttivo con i Governi sui successi, le sfide e le azioni future necessarie in relazione alle questioni dei popoli indigeni in ogni paese”.

Nel processo di interpretazione – negoziazione del proprio ruolo, il Foro Permanente non solo aggiunge una settima area al proprio mandato (l'attuazione della Dichiarazione), ma incarica uno dei suoi Membri, Carsten Smith, di elaborare una bozza di Commento Generale riguardo al coinvolgimento del Foro in riferimento all'articolo 42. La bozza di Smith viene successivamente inserita nel rapporto dell'ottava sessione del Foro, nel quale si disegna un nuovo ambito del mandato del Foro con un risvolto più pratico ed un raggio di azione più ampio in termini di relazione dello stesso con la Dichiarazione e gli Stati. Il rapporto recita:

“[La] nuova funzione assegnata al Foro ai sensi dell'articolo 42 è di vasta portata. Le formule della disposizione sono di duplice natura. In primo luogo, il Foro deve promuovere non solo il rispetto ma anche la 'piena applicazione' della Dichiarazione. Ciò implica che il Foro si debba adoperare per promuovere l'integrazione della Dichiarazione nella legislazione nazionale, nonché la sua applicazione nelle corti nazionali e le decisioni amministrative dei vari paesi. In secondo luogo, il Foro deve accertare 'l'efficacia' della Dichiarazione, ovvero, valutare se le realtà (legge in azione) sono in conformità con la legge scritta e le decisioni (legge nei libri), e se così non è, intraprendere le azioni necessarie per colmare il divario di attuazione. [...] Questa interpretazione implica il potere di organizzare dialoghi con gli Stati per quanto riguarda l'applicazione della Dichiarazione e, successivamente, di dare seguito alla sua efficacia, tirando le conclusioni relative al comportamento di ciascuno Stato nel contesto della Dichiarazione, incluse le critiche su lacune di attuazione e richieste di riforme. Questa interpretazione implica inoltre che gli Stati hanno il dovere di rispondere alle richieste del Foro di dialogo sulla Dichiarazione. L'articolo 42 non prevede espressamente l'autorizzazione al Foro di convocare gli Stati a comparire nelle riunioni del Foro e di rispondere alle domande rivolte dai membri. Il Foro può di conseguenza decidere, per motivi pratici e politici, di non testare questa conclusione inizialmente e, anzi, avanzare lungo una strada volontaria in relazione agli Stati. Questi dialoghi dovrebbero basarsi principalmente sulle informazioni fornite dai governi riguardo alle loro politiche e pratiche nazionali. [...] Le

informazioni provenienti da organizzazioni dei popoli indigeni, da varie organizzazioni non governative e dai membri del Foro devono essere incluse come materiale supplementare. L'obiettivo sarebbe quello di organizzare un dialogo strutturato formalmente e sostanzialmente costruttivo, seguito da osservazioni conclusive del Foro. [...] Il Foro, ai sensi dell'articolo 42, deve guardare alla Dichiarazione come ad un insieme di norme superiori che dovrebbero essere effettivamente applicate in tutte le giurisdizioni nazionali. In tal modo, la Dichiarazione acquisterà, attraverso il lavoro del Foro, uno status superiore rispetto al diritto nazionale”.

Interpretando le parole del rapporto come l'abbozzo di una nuova serie di responsabilità per il Foro, si possono vedere le implicazioni in termini di rapporto con gli Stati e il sistema delle Nazioni Unite che questo comporta. Il Foro dichiara la sua volontà di muoversi su una strada, volontaria e diplomatica, che ciononostante non è meno radicale, di interpretazione del mandato della Dichiarazione che lo investe della responsabilità di vegliare sui diritti indigeni, non solo nelle discussioni internazionali, ma 'entrando' nella politica nazionale dei singoli Stati in quanto investito di un'autorità di interpretazione e 'negoziazione' della Dichiarazione stessa, avente uno “status superiore rispetto al diritto nazionale”.

Queste nuove competenze che il Foro si attribuisce nascono anche da una missione che i membri svolgono in Bolivia (una good practice) che gli stessi vogliono far diventare prassi e che risponde alle, e motiva le, nuove funzioni delineate dal commento generale. Per descrivere il rapporto del Foro con gli Stati Membri dell'ONU, e più specificatamente il rapporto con la Bolivia, nei paragrafi che seguono descriverò la relazione basandomi sull'osservazione della partecipazione della Bolivia al Foro e del lavoro del Foro in Bolivia alla luce dell'interpretazione della Dichiarazione appena accennata.

### ***2. 3. Il Foro e la Bolivia: il Foro in Bolivia e la Bolivia al Foro***

La mia analisi del legame tra il Foro e la Bolivia si sviluppa seguendo due principali assi: il lavoro che il Foro svolge in Bolivia, ossia la missione alla regione del Chaco e la riunione preparatoria (pre-sessione) tenutasi in Bolivia, e la partecipazione al Foro del governo boliviano e della 'diplomazia indigena' boliviana. Le due assi sono spaziali e tematiche: da un

lato questo muoversi del Foro verso la Bolivia e della Bolivia al Foro permette di analizzare il modo in cui il governo boliviano si presenta all'estero – esterno, e dall'altro permette di analizzare come i campi di interazione determinino mutamenti sia negli atteggiamenti che nei contenuti dell'interazione stessa.

La partecipazione alla presessione ed il lavoro con Carlos Mamani Condori, che si svolge anche durante l'anno, tra una sessione e l'altra del Foro, mi ha permesso uno sguardo preferenziale su questi 'scambi' tra la Bolivia e l'UNPFII. Trovandomi in Bolivia per il mio lavoro di campo durante la visita per la presessione che i membri del Foro svolgono tra La Paz e il lago Titikaka, ho potuto partecipare sia alla riunione tra i membri del Foro (la presessione appunto), sia alla riunione che questi hanno con rappresentanti governativi, delle agenzie ONU che hanno sede in Bolivia e delle organizzazioni indigene in occasione della riunione (caucus) delle organizzazioni indigene della regione latinoamericana. La descrizione del rapporto tra la Bolivia e il Foro si basa quindi principalmente sull'osservazione di questi momenti di incontro, momenti in cui si presenta e rappresenta la 'nuova' Bolivia di Morales.

Dal 25 aprile al 6 maggio 2009 il Foro organizza una missione per visitare i dipartimenti di Santa Cruz e La Paz (Bolivia) e Asunción e Filadelfia (Paraguay) per verificare le denunce relative al lavoro forzato tra le comunità guaraní ed elaborare proposte e raccomandazioni ai governi boliviano e paraguaiano. Il mandato della missione è fissato dalla raccomandazione 156<sup>54</sup> del rapporto della settima sessione del Foro e confermato da inviti ufficiali dei governi della Bolivia e del Paraguay. La missione è composta da quattro membri del Foro, due funzionari della SPFII, ed esperti dell'Ufficio dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite sui Diritti Umani in Bolivia, dell'Ufficio sub-regionale della FAO a Panama, e dell'Ufficio regionale dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro a Lima.

Come delineato nel Commento Generale di Smith, non 'imponendo' la missione ed il conseguente confronto, ma procedendo su una via di 'volontarietà', il Foro elabora una

<sup>54</sup> Il Foro Permanente ha appreso dalle comunicazioni dei popoli indigeni, che sono state corroborate dal Relatore Speciale sulla Situazione dei Diritti Umani e delle Libertà Fondamentali dei Popoli Indigeni, che nella regione del Chaco ci sono comunità guaraní in uno stato di schiavitù. Secondo la Convenzione Supplementare sull'Abolizione della Schiavitù, della Tratta degli Schiavi e delle Istituzioni e Pratiche Analoghe alla Schiavitù, così come gli articoli 17, 26 e 28 della Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni, il Foro sostiene con forza gli sforzi del governo della Bolivia e l'impegno del governo entrante del Paraguay per sospendere questa pratica di riduzione in schiavitù e restituire le terre indigene ai loro legittimi proprietari, i Guaraní stessi.

raccomandazione che si basa su informazioni ricevute dai rappresentanti guaraní ed i loro interventi durante la plenaria, ed è corroborata dal Relatore Speciale sui Diritti Indigeni, raccomandazione che invita gli Stati coinvolti ad adoperarsi per la situazione. I governi rispondono invitando una missione del Foro nei loro territori per studiare la situazione. A seguito della missione, i governi di Bolivia e Paraguay si impegnano in un dialogo con il Foro circa le conclusioni e raccomandazioni della missione e le conseguenti azioni intraprese dai governi. La missione, ed il dialogo che ne consegue, sono interpretati dal Foro come una pratica da mantenere nel futuro (good practice) e un importante progresso per il proprio metodo di lavoro, progresso che implica un ampliamento della portata del lavoro del Foro stesso ed un importante momento di dialogo tra i popoli indigeni, i governi e le agenzie che lavorano nei paesi.

L'anno successivo (2010) la Bolivia invita il Foro a tenere la propria pre-sessione<sup>55</sup> presso di sé. Il Foro si riunisce quindi sul Lago Titikaka il 17 e 18 marzo del 2010 e poi si riunisce con rappresentanti indigeni dell'America Latina (che organizzano una riunione regionale in concomitanza con la 'visita' del Foro) e rappresentanti governativi e delle agenzie ONU in Bolivia. La riunione viene ospitata dal governo ed il Ministero degli Affari Esteri si occupa dell'organizzazione. In occasione dell'arrivo in Bolivia i membri del Foro e la Segreteria si riuniscono con il Ministro degli Affari Esteri e vari rappresentanti governativi e delle organizzazioni indigene, in una cerimonia di formale benvenuto che si tiene nel Ministero degli Affari Esteri (foto 10 pagina 314, foto 13 pagina 315). Conclusasi la cerimonia, i membri del Foro vengono accompagnati dal Ministro e alcuni delegati ministeriali sul lago Titikaka dove si tengono le riunioni della pre-sessione (foto 14 pagina 315).

Durante la riunione preparatoria al Lago Titikaka i membri del Foro e la segreteria discutono degli avvenimenti dell'anno trascorso, del lavoro da svolgere durante la sessione in arrivo, degli studi fatti dai membri e da presentarne durante la sessione (ad esempio si decide che in occasione del 22 aprile, Giornata Internazionale della Madre Terra, si presenterà lo studio sui diritti della Madre Terra svolto da Bartlomé Clavero e Carlos Mamani Condori.), ed eleggono il bureau (Presidente, tre Vicepresidenti, Relatore). Durante la riunione, tra le decisioni

---

<sup>55</sup> Prima dell'inizio della sessione annuale, i membri del Foro si riuniscono per scambiarsi informazioni sugli sviluppi importanti e ricevere dalla SPFII aggiornamenti sugli sviluppi a seguito delle sessioni annuali, compresi i preparativi per i successivi periodi di sessione. Gli Stati ospitano la pre-sessione a proprie spese invitando i membri del Foro a riunirsi presso di loro.

riguardanti come tenere la sessione, si decide di tenere una proiezione 'privata' del film “Avatar” con la partecipazione del regista, James Cameron (foto 9 pagina 313).

Nel bureau gli incarichi dati ai membri nominati dal governo e quelli nominati dagli indigeni devono essere proporzionati: tre a tre. La prassi degli anni precedenti è stata quella di eleggere i presidenti tra i membri nominati dagli indigeni. Durante la riunione si decide di fare un'eccezione ed eleggere presidente Carlos Mamani Condori nominato dal governo della Bolivia. L'eccezione è motivata da vari fattori: la volontà di far 'ruotare' la presidenza tra le regioni da cui provengono i membri, il fatto che quasi tutti i membri nominati dai governi siano indigeni (dimostrazione di spirito di cooperazione da parte dei governi), e le politiche pro-indigeni del governo Morales. Il criterio rimane comunque quello di eleggere un indigeno per la massima carica del bureau.

Dopo la riunione sul lago Titikaka, i membri del Foro si riuniscono con il caucus latinoamericano (chiamato “Caucus Indigeno Boliviano, Centro e Sud America per il *Vivir Bien*”) e con il governo e il sistema ONU in Bolivia. La riunione si concentra sul lavoro del Foro in relazione alla regione latinoamericana e sui risultati della missione tenutasi l'anno precedente al Chaco. La riunione si tiene presso il Ministero degli Affari Esteri; il Ministro tiene un discorso di benvenuto ai membri del Foro nel quale parla della Bolivia e del nuovo paradigma che il paese sta proponendo (foto 12 pagina 314). Il Pachakuti sarebbe il ritorno all'equilibrio (pacha, equilibrio di tempo e spazio, e kuti, ritorno), il processo di recupero della spiritualità e dei principi, quali la Pachamama, che esemplifica l'equilibrio tra uomo e natura, e quelli 'incaici' di non rubare, non mentire e non essere pigro, che fondano il *vivir bien* come modello da perseguire; parla anche della 'whipala' (la bandiera indigena) quale simbolo di inclusione che con i suoi quadrati tutti uguali “ci dice che gli uomini sono tutti uguali e che abbiamo bisogno di complementarità”. Il Ministro Choquehuanca parla di Abya Yala e non di America e il 'ritorno' si ripete numerose volte nel suo discorso, il ritorno a “queste conoscenze che per cinquecento anni sono state 'tappate’”.

Dopo di lui parla Victoria Tauli Corpuz, in qualità di Presidente del Foro, che concentra il suo discorso sullo sviluppo sostenendo che questo deve rispettare la cultura e l'identità dei popoli indigeni, da qui il tema della sessione che avrà luogo quell'anno, e che c'è bisogno di cambiare

il modello di sviluppo e in questo il modello del *vivir bien* è un esempio di cui ringrazia la Bolivia (foto 11 pagina 314). Continua sottolineando che per uscire dalla crisi globale bisogna guardare al modo in cui i popoli indigeni gestiscono le proprie risorse in modo sostenibile (si riferisce alla quinoa andina come esempio di pratica di sviluppo con cultura e identità) e conclude dicendo che il compito del Foro è quello di ponte che deve aiutare i popoli indigeni a unire, concettualizzare e consolidare le proprie idee e proposte in modo da creare prospettive ampie che possano influenzare i governi e il settore privato.

Dopo i discorsi di apertura, le organizzazioni indigene lasciano la stanza per riunirsi separatamente (in parallelo alla riunione del Foro si tiene il loro caucus – riunione regionale) e i membri del Foro si impegnano in un dialogo con i rappresentanti dei guaraní, a cui segue il dialogo con il sistema ONU in Bolivia, e quello con i rappresentanti del governo boliviano per discutere dello sviluppo della situazione nella regione del Chaco. A seguito dei dialoghi sul Chaco, il Foro si riunisce nuovamente con le organizzazioni indigene della regione per discutere dei risultati del caucus e per chiudere la riunione.

Durante la riunione con i guarnaí Celso Padilla parla a nome della APG (Assemblea del Popolo Guaraní) e riferisce che “lo Stato, il governo attuale, non sta facendo nulla, lo Stato non c'è [...] non vogliamo più leggi ma attuazione, in Bolivia abbiamo buone leggi ma non le stanno attuando”, continua dicendo che “siamo grati al lavoro del Foro”. Alle domande dei membri del Foro riguardo alle azioni specifiche che il governo avrebbe dovuto portare avanti, Padilla risponde che la giustizia locale è immobile ed il governo non ha controllo su di loro, che “non c'è serietà nel risolvere la questione della terra perché al governo non interessa e se si dilunga il processo i latifondisti si approprieranno delle terre” che il Fondo Indigeno<sup>56</sup> ha stanziato due milioni di dollari all'INRA per risolvere la situazione ma questi fondi sono spariti, e conclude dicendo che “in Bolivia si parla tutti i giorni del 'proceso de cambio' ma il 'proceso de cambio' si mostra nei fatti, non nei discorsi”.

Alcuni membri del Foro gli chiedono quindi che azioni sta compiendo l'APG per contrastare la situazione e Padilla risponde che stanno facendo pressione affinché ci sia una revisione esterna che verifichi cosa ne sia stato dei fondi stanziati e cosa stia facendo il Piano

---

<sup>56</sup> Il Fondo per lo Sviluppo dei Popoli Indigeni dell'America Latina e dei Caraibi è un'agenzia multilaterale di cooperazione internazionale creata nel 1992 a Madrid, Spagna.



Interministeriale Transitorio creato dal governo per rispondere alle raccomandazioni della missione del Foro. Del Piano Padilla dice che “non hanno fatto altro che creare false speranze e i fondi stanziati vengono usati per i salari e non per i guaraní”. In risposta al disinteresse governativo i guaraní dell'area si sono organizzati per chiedere la trasformazione del municipio di Charagua in autonomia indigena originaria e contadina come “modo per prendere il potere locale”. A questo punto Padilla lascia la parola ad un altro leader che rappresenta i guaraní dell'Alto Parapetí che sostiene che “il Presidente si è impegnato per noi, sono le autorità competenti che non stanno lavorando”.

Dopo la riunione con i rappresentanti guaraní, i membri del Foro si riuniscono con il sistema ONU in Bolivia. La discussione verte sulla situazione dei guaraní e sul lavoro che l'ONU sta facendo in risposta alle raccomandazioni della missione. Parla Yoruko Yasukawa dell'UNDP, agenzia che 'dirige' il sistema ONU in Bolivia, che dice che l'ONU è impegnata (we are engaged) e supporta (we support) la situazione dei guaraní senza mai entrare nello specifico del lavoro che stanno svolgendo. Della missione compiuta dal Foro nel 2009 dice che ha avuto il risultato fondamentale di generare consapevolezza del problema. Dopo il suo intervento si susseguono quelli delle agenzie ONU in Bolivia (WFP, ILO, WHO, UNICEF, UNIFEM, UNFPA, WB, UNHCHR) che, con l'eccezione di ILO e UNHCHR, elencano i propri progetti e le azioni compiute in risposta alle raccomandazioni della missione, parlano di inclusione e interculturalità senza descrivere come queste avvengano nei loro progetti, presentano indici e grafici, senza mai nominare la schiavitù o riferirsi al versante politico della questione dei guaraní, che dicono essere diffidenti e che quindi complicano il dialogo. Il dialogo con il sistema ONU rende palese un problema di relazione, e comunicazione, tra il sistema ONU e i popoli indigeni a livello locale che molti rappresentanti indigeni lamentano nei loro interventi al Foro.

La riunione successiva avviene con rappresentanti del governo sempre riguardo alla situazione dei guaraní. La riunione inizia con interventi dei membri del Foro che riassumono la situazione che è stata loro descritta dai guaraní e chiedono al governo cosa stia facendo per lo sviluppo della stessa, lamentando la vaghezza del rapporto consegnato loro dal governo stesso e la contraddizione tra il *vivir bien* proposto dal governo e la condizione dei guaraní. I rappresentanti del governo ripetono come un mantra il concetto di *vivir bien* (che motiva il

risanamento territoriale, l'inclusione degli indigeni nell'esercito, il Piano Interministeriale Transitorio) e descrivono a turno il lavoro dei propri Ministeri riguardo ai guaraní.

Il delegato del Ministero di Pianificazione dice che stanno lavorando su un progetto di costruzione concettuale, di un indice del *vivir bien* e che attualmente stanno raccogliendo i modi in cui questo viene concepito dai popoli indigeni in vista della costruzione – recupero – interpretazione dello spirito plurale del *vivir bien* in modo da costruire un concetto che rappresenti tutta la Bolivia per inserirlo nel Piano di Sviluppo Nazionale. Il delegato termina l'intervento dicendo che nonostante gli sforzi “abbiamo constatato che il *vivir bien* è più retorico che concreto [...] è soprattutto una critica al modello di sviluppo dominante”.

A seguire il Foro si riunisce con le organizzazioni indigene dell'America Latina riunite nel caucus e la riunione prende le sembianze di una 'lezione' sul funzionamento del Foro stesso. Gli interventi da parte delle organizzazioni si concentrano infatti sui metodi di lavoro, intervento e partecipazione o criticano il poco spazio e la limitata rappresentatività degli indigeni latinoamericani che partecipano alle sessioni. Accanto a interventi che sottolineano la portata del cambio che è avvenuto grazie al governo Morales (“è il Presidente indigeno di tutti i popoli indigeni del mondo e tutti lo dovrebbero difendere”) e il *vivir bien* come essenza del nuovo paradigma di sviluppo, gli interventi si concentrano sui meccanismi di partecipazione al Foro.

Le organizzazioni indigene lamentano il fatto che gli spazi di rappresentanza e partecipazione al foro siano occupati dalle ONG che levano spazio ai rappresentanti delle comunità e dei territori, che il meccanismo di nomina dei candidati della regione a membri del Foro produce dispersione e le organizzazioni che rappresentano più popoli e organizzazioni hanno lo stesso peso di candidati proposti da singole organizzazioni o comunità, e che il numero di rappresentanti della regione tra i membri del Foro non è sufficiente. Questo punto apparirà anche nella Dichiarazione prodotta dal caucus ed inserita tra i documenti ufficiali della sessione del Foro, che recita:

“I meccanismi di selezione e nomina dei rappresentanti dei popoli indigeni del Foro permanente dovrebbero avvenire nel rispetto dell'istituzionalità dei popoli indigeni, che con le proprie consultazioni e meccanismi regionali hanno proposto i

candidati. Ciononostante la presentazione di altri candidati che non hanno legittimità sta mettendo a rischio l'istituzionalità stessa dei popoli”

I membri del Foro e della segreteria riassumono quindi il mandato, i meccanismi di elezione e quelli di partecipazione al Foro stesso. Prima della chiusura della riunione il caucus legge la Dichiarazione che hanno prodotto e si tiene una conferenza stampa congiunta tra membri del Foro e delle organizzazioni indigene.

Miguel Palacín della CAOI apre la conferenza stampa parlando del *vivir bien/buen vivir*<sup>57</sup> come della:

“migliore alternativa allo sviluppo inteso come eccessivo sfruttamento della natura che ha condotto alla crisi attuale, crisi di cui si deve fare carico chi l'ha causata [...] il pensiero occidentale è in crisi e l'alternativa viene dai popoli indigeni. Per questo ogni 12 ottobre organizziamo la Minga globale per la Madre Terra”.

Palacín continua a parlare a nome della sua organizzazione dicendo che si oppongono all'eradicazione della foglia di coca che i popoli andini rivendicano come propria madre e che la sua organizzazione, con la COICA del bacino amazzonico e la CICA del centro America, stanno sviluppando un'agenda comune. L'intervento – spot si chiude con la rivendicazione della necessità di riformare i meccanismi di selezione dei candidati da mandare al Foro in quanto “i candidati individuali non rappresentano le organizzazioni indigene e invieremo nomi di candidati consensuali”.

Durante l'atto di chiusura interviene Carlos Mamani Condori che sottolinea che: “la questione dei guaraní è politica, non si tratta di riforma agraria ma di restituzione di diritti”. La giornata termina con l'intervento di un rappresentante del Ministero che annuncia la cena di gala per la chiusura della riunione e conclude dicendo:

“non dimenticatevi che questi spazi sono dati dal governo della Bolivia affinché i movimenti indigeni originari e contadini del mondo possano avere una sola voce ed esercitare i propri diritti indigeni”.

Dalla riunione si evince sia il rapporto del Foro con gli Stati e il sistema ONU, così come si

---

<sup>57</sup> Buen vivir o vivir bien vengono spesso usati in modo intercambiabile anche se il primo è di origine, e maggiormente diffuso, sulle Ande e il secondo in America Centrale.

palesa la proposta del nuovo paradigma da parte dell'esecutivo boliviano. Al discorso del Ministro Choquehuanca, uno tra i principali fautori del 'Pachamamismo', che presenta alla riunione il 'protocollo diplomatico' boliviano basato su ambientalismo e indigenismo, risponde Victoria Tauli Corpuz che collega la proposta boliviana alla generale richiesta dei popoli indigeni del mondo di modificare il paradigma di sviluppo dominante. Il dibattito incarna il modo in cui si svolge la discussione internazionale riguardo allo sviluppo quando questo si lega alle questioni indigene e rende evidente sia l'atteggiamento del sistema ONU (che nasconde la natura politica dei temi in discussione sotto una prospettiva tecnicista) e del governo boliviano (del quale si nota lo scarto tra la retorica, esemplificata dall'ampio uso di parole chiave – simboli, e la pratica, la lacunosa attuazione del modello proposto) sia la questione della rappresentatività dei leaders indigeni e la difficoltà di questa 'diplomazia indigena' di gestire il dialogo tra i livelli.

Per quel che riguarda i risultati 'pratici', la missione del Foro ed il successivo incontro con il governo, il sistema ONU e i rappresentanti indigeni, fa sì che, sia il governo, sia le agenzie delle Nazioni Unite in Bolivia si occupino di una questione, quella del popolo guaraní, per la quale neanche le organizzazioni indigene si erano fino a quel momento espresse o adoperate. Seguendo il parere di tanti all'interno delle Nazioni Unite in Bolivia, il Foro obbliga l'ONU ad agire: “il Foro ha inciso molto: il tribunale agrario sta restituendo le terre ed ogni agenzia ONU in Bolivia ha ormai almeno un piccolo progetto con i guaraní”<sup>58</sup>.

Il dialogo riguardo la situazione dei guaraní riprenderà durante la nona sessione quando si discutono, con i governi della Bolivia e del Paraguay ed i rappresentanti dei guaraní, i risultati della missione e le azioni intraprese in risposta alle raccomandazioni del Foro. Il dialogo tra governo e popoli indigeni palesa quei conflitti che Oliver de Sardan identifica come '*entry-point*' dell'analisi dei processi di sviluppo, i conflitti sono infatti “i modi migliori per penetrare le complessità delle società, di rivelare le sue strutture, norme e codici, o di sottolineare le strategie e le logiche di attori o di gruppi” (Olivier de Sardan 2005:189). Uso quindi i conflitti che si esplicitano al Foro come chiavi di lettura dei processi in atto in Bolivia.

Felix Cárdenas, Vice-Ministro di Decolonizzazione, parla come portavoce del governo

---

<sup>58</sup> Colloqui con personale ONU in Bolivia.

boliviano e presenta il rapporto governativo nel quale si dice che varie riforme, in primo luogo la titolazione delle terre, sono in corso per rispondere alle raccomandazioni fatte dal Foro. Celso Padilla, che parla come rappresentante dei guaraní, risponde criticando il governo: il processo di titolazione delle terre rimane fermo anche se sono stati donati due milioni di dollari che il governo non sta usando; la paralisi della titolazione delle terre fa sì che gli allevatori si stiano appropriando delle terre stesse a discapito degli indigeni; il rapporto del governo parla di cose che in realtà non sta facendo; il governo li sta dividendo ed incamera i fondi stanziati per risolvere la questione.

Nel rapporto conclusivo della sessione, il rapporto annualmente redatto dal Foro, si riassume il dialogo sottolineando che si tratta di un nuovo metodo di lavoro. Il rapporto sostiene che l'obiettivo del dialogo era quello di liberare i guaraní e, parallelamente, restituire loro il proprio territorio e che APG sottolinea la mancanza di volontà di restituzione delle terre da parte del governo il quale risponde alle critiche sostenendo che il ritardo è motivato dalla situazione ereditata dai passati esecutivi.

Al di là delle contraddizioni tra la propaganda governativa e la descrizione dello stato della questione descritta dal rappresentante guaraní, questo episodio, e la missione in generale, sono interessanti per valutare le contraddizioni che rendono palesi i processi in atto in Bolivia e quanto ancora oggi, e nonostante la Bolivia sia internazionalmente riconosciuta come un esempio da seguire, questioni nazionali e locali non risolvibili nelle arene nazionale e locale, si appellino a quella internazionale per venir rese visibili e affrontate. Il rapporto tra il governo boliviano ed il Foro è contraddittorio, se da una parte il presidente Morales partecipa al Foro, invita i membri a riunirsi in Bolivia per la pre-sessione del 2010 e usa l'UNPFII come 'palcoscenico' delle riforme (pro-indigeni e ambientaliste) del suo governo, dall'altra, all'interno del suo governo si ignorano i procedimenti del Foro (come avvengono le nomine dei membri, pratiche di lavoro etc.) e si ha un atteggiamento ambiguo rispetto al rapporto da instaurarvi.

In occasione della permanenza in Bolivia, i membri del Foro si riuniscono anche con il Presidente Morales durante una colazione ufficiale. L'incontro con Morales è paradigmatico del rapporto ambivalente della Bolivia con il Foro: il Presidente definisce i membri del Foro

'burocrazia indigena internazionale' sostenendo che non ha più senso che il Foro esista considerando che la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni è stata approvata e concludendo che il loro compito avrebbe dovuto terminare con l'approvazione della Dichiarazione. Morales li apostrofa anche sostenendo che non ci sia stato ricambio generazionale ("siete sempre le stesse facce") e che sarebbero diventati una élite.

L'appunto fatto dal Presidente Morales ai membri del Foro esprime le contraddizioni di una situazione nella quale il governo boliviano è simbolicamente importante a livello internazionale per le riforme che sta portando avanti riguardo ai temi indigeni ma, contemporaneamente, non riconosce al livello internazionale la sua importanza come garante e fonte dei diritti indigeni. Alcuni membri dell'esecutivo boliviano e delle organizzazioni più vicine al governo, sembrano sostenere che si stia facendo abbastanza a livello statale per lo 'sviluppo' indigeno e che quindi non ci sia bisogno del livello internazionale. Il livello internazionale viene considerato 'superato', oltre che scomodo per paesi, come la Bolivia, in cui il governo si definisce indigeno e quindi capace di rispondere alle aspirazioni indigene senza bisogno di interferenze esterne.

Il governo Boliviano è considerato un governo amico del Foro ma Morales fa dichiarazioni contraddittorie riguardo ai diritti dei popoli indigeni sostenendo che 'l'epoca dei diritti umani e' tramontata' cosa che preoccupa i rappresentanti indigeni di tutto il mondo che vedono in lui, in particolare, e nella Bolivia, in generale, un simbolo ed un esempio da far seguire ai governi. Inoltre, per quanto sia un 'governo amico' ed abbia invitato il Foro a compiere una missione sul suo territorio, la risposta alle raccomandazioni sulle azioni da prendere per proteggere i guaraní sono state inefficienti e vaghe, cosa che sembra dar ragione alle voci dei detrattori del governo che lo accusano di usare la 'questione' indigena solo per 'sfruttarne' la valenza simbolica.

All'ambivalenza del governo boliviano corrisponde un giudizio contrastante da parte di rappresentanti indigeni e personale ONU che partecipano al Foro che si divide tra coloro che vedono le dichiarazioni e l'atteggiamento del governo come un 'pericolo' per il movimento indigeno internazionale, in quanto, in funzione del valore simbolico del governo indigeno, e pratico delle riforme che sta attuando, una sua 'caduta' comporterebbe passi indietro per tutto

il movimento, e chi sostiene che le riforme portate avanti dal governo siano processi fondamentali e che Morales e il suo governo siano 'amici del Foro' nonostante estemporanee dichiarazioni controproducenti e atteggiamenti ostili.

Evoluzione dei pareri critici riguardo a 'Morales' è il ragionamento spesso presentatomi che, il fatto che tanti a livello internazionale si siano esposti nell'elogiare Morales e la nuova direzione che la Bolivia sta prendendo, inibisce le critiche nei momenti di 'defaillance' del governo boliviano. Questo avverrebbe perché lo sviluppo della 'questione' indigena, realizzatosi nell'immaginario comune in congiunzione con l'elezione di Morales e l'epoca di riforme che questi ha inaugurato, appare sempre più legata all'operato di Morales e del suo governo secondo le linee del mille volte citato nuovo paradigma. Questo comporta che errori di Morales vengano percepiti, o rischino di venir percepiti, come errori del movimento indigeno, degli indigeni stessi. Il passo successivo di questo ragionamento consiste nell'identificare in una 'caduta' di Morales il rischio che questa comprometta la questione indigena: il 'primo presidente indigeno' può, in virtù della sua importanza simbolica e eco internazionale, compromettere il movimento intero.

Come accennato in precedenza, la partecipazione di rappresentanti del governo boliviano alle riunioni del Foro servono, al governo, per 'rappresentare' i processi in atto nel paese e legittimare i propri simboli nazionali e l'"indianità" del governo, ed a me per analizzare i processi che sottendono ai simboli usati per presentare il governo indigeno di Morales, ovvero quei processi che sottendono alla "retorica come pratica di azione simbolica" (Hertzfeld 1992:69).

A partire dall'elezione di Evo Morales come Presidente della Bolivia nel 2006, lo stato boliviano partecipa attivamente ai lavori del Foro proponendo se stesso come il promotore della rivoluzione del sistema di sviluppo. Il governo boliviano fa lobbying per l'approvazione della Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni e usa il Foro in modo strumentale per far passare e dare visibilità a temi di interesse per la Bolivia. Tra questi: il riconoscimento delle foglie di coca come tradizionali e base per l'identità boliviana (argomento speculare alla propaganda interna di Morales che basa parte della sua simbologia sul riconoscimento delle foglie di coca come base identitaria), e il riconoscimento dei diritti della 'Pachamama' (Madre Terra) ed il *vivir bien/buen vivir*. La riforma del paradigma di sviluppo è sia una 'bandiera' del

governo atto a presentare il drastico mutamento dello Stato, sia una critica all'occidente.

### *2.3.1 Il nuovo paradigma di sviluppo.*

Nell'arco degli ultimi decenni, in concomitanza con l'emergere della crisi ambientale di cui si è accennato nell'introduzione e, più recentemente, della recessione economica, il modello occidentale di sviluppo è messo in discussione da più voci: dai movimenti ambientalisti e 'di sinistra' della società civile di tutto il mondo ad intellettuali ed economisti 'illuminati'. Le crisi ambientale ed economica, rendendo palesi sia i limiti che gli errori del modello occidentale, rappresentano un'opportunità per chi vuole cambiare il paradigma di sviluppo dominante, in quanto aprono le porte a modelli nuovi ed alternativi.

In questa congiuntura si inseriscono i popoli indigeni che propongono i propri valori e le proprie pratiche come soluzione alla crisi globale. In questo stesso orizzonte si inserisce anche il governo della Bolivia che si propone come portavoce e promotore di un nuovo paradigma basato su concetti e pratiche indigene. Il 'nuovo paradigma' boliviano propone il ritorno all'equilibrio tra l'uomo e la natura basato sull'utilizzo sostenibile delle risorse e sulla vita in armonia, reciprocità e sostenibilità con l'ambiente in contrapposizione al modello occidentale basato sul mercato e sullo sfruttamento capitalistico delle risorse.

Il paradigma è un 'protocollo diplomatico' e viene presentato in quelle arene internazionali in cui Evo Morales si presenta come ambientalista e indigenista. Questo nuovo modello di sviluppo, che consiste anche in un nuovo paradigma intellettuale, si basa su alcuni concetti fondamentali: la 'Pachamama' e i suoi diritti, il *vivir bien/buen vivir* come modello di vita che consiste nell'armonia tra uomo e natura, e il rispetto, riconoscimento e sviluppo delle pratiche tradizionali (tra cui la coltivazione della coca intesa come pratica tradizionale su cui si basa l'identità andina). Il modello proposto è apertamente anticapitalista e antiliberista e si propone come alternativo al 'sistema occidentale'.

I simboli su cui si basa il nuovo paradigma appartengono a movimenti e popoli indigeni e caratterizzano l'orizzonte di rivendicazioni interne alla Bolivia che portano alla caduta del governo neo-liberale di Sanchez de Lozada ed all'avvento del 'proceso de cambio' attraverso la Rivoluzione Democratica. Questi simboli sono eredità dell'indianismo-katarismo che



modella le aspirazioni politiche ed ideologiche indigene andine fino a formare l'ideologia, e la simbologia, del governo Morales. Chiari eco dell'eredità katarista nella concezione dello sviluppo espressa dal nuovo paradigma (chiamato colloquialmente in Bolivia 'Pachamamismo') si trovano leggendo il Manifesto di Tiwanaku, documento programmatico del movimento katarista, dove si legge che:

“i politici delle minoranze dominanti hanno voluto creare uno sviluppo basato esclusivamente sull'imitazione servile dello sviluppo di altri paesi quando il nostro patrimonio culturale è completamente diverso. [...] sono arrivati a credere che il progresso si basa unicamente sugli aspetti economici della vita. Anche noi vogliamo lo sviluppo economico, ma basato sui nostri valori. Non vogliamo perdere le nostre nobili virtù antiche a favore di uno pseudo-sviluppo. Temiamo il falso 'sviluppismo', che viene importato da fuori, perché è finzione e non rispetta i nostri valori più profondi” (Manifesto di Tiwanaku 1973).

Il nuovo paradigma consiste fondamentalmente nella riabilitazione delle conoscenze subalterne e indigene, nel caso specifico, riguardo al legame, e sua concettualizzazione e pratiche legate alla terra. Il *buen vivir/vivir bien* (*suma q'amaña* in aymara, ovvero, *suma*, pienezza, bene e *q'amaña* vivere, convivere), concetto chiave del 'Pachamamismo', è concepito come “l'arte aymara di vivere” (Alvizuri 2009:198) e può venir inteso, nell'utilizzo che ne fa il governo Morales, come interpretazione andina dell'ecologismo e come critica dei modelli di sviluppo e consumo occidentali.

Nel discorso che Evo Morales pronuncia nel 2008 al Foro si 'elencano' sia i simboli del nuovo nazionalismo – 'Pachamamismo', sia le critica all'occidente (ai 'bianchi') che sono elementi dei movimenti indigeni andini i cui simboli il governo usa. Il discorso di Morales, all'apertura dei lavori del Foro condanna i “10 peccati del capitalismo” e propone i “10 comandamenti per salvare il pianeta, l'umanità e la vita”. Questi peccati e relativi comandamenti sono: abbandono del sistema capitalista ed il consumo di combustibile, rinuncia alla guerra, costruzione di un mondo senza imperialismo né colonialismo (anche attraverso la democratizzazione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU), democratizzazione dell'accesso all'acqua riconosciuto come diritto umano, sviluppo di energie pulite, rispetto della Madre Terra, assicurazione dell'accesso ai servizi basici a tutti, riduzione del consumo delle risorse

naturali, promozione della diversità delle culture e delle economie, vivere bene (*vivir bien*) non vivere meglio (*vivir mejor*). Tutto questo per “costruire un socialismo comunitario in armonia con la Madre Terra”. Durante il discorso, Morales sottolinea che il rispetto della 'Pachamama' è una pratica e visione del mondo dei popoli indigeni così come il *vivir bien/buen vivir*, inteso e presentato come forma di vita alternativa alla concezione occidentale di sviluppo che cerca invece il 'vivere meglio'.

Nel capitolo che segue (paragrafo 3.2.3) parlerò del 'Pachamamismo interno', ovvero analizzerò più in profondità i temi e simboli su cui si basa, così come del legame governo – sindacati dei produttori di coca e simbologia della 'foglia sacra', in questa sezione, mi limiterò ad 'elencare' i temi su cui il governo basa la sua legittimazione interna e rappresentazione esterna, rappresentazione che lo rende simbolo di ambientalismo e indigenismo nel mondo.

Oltre a Morales, anche i rappresentanti del suo governo alle Nazioni Unite e le organizzazioni vicine al governo che partecipano al Foro 'fanno campagna' per l'operato del governo in senso 'Pachamamista'. Nel 2009 Freddy Mamani Machaca, secondo segretario della missione permanente dello Stato Plurinazionale della Bolivia all'ONU, presenta i successi delle politiche governative (pro-indigeni) al Foro. Mamani Machaca riassume i contenuti della recentemente approvata Costituzione dicendo che dichiarandosi Stato Plurinazionale la Bolivia “incorpora il riconoscimento della diversità”, delle lingue e culture indigene, dei diritti individuali e collettivi ed è la prima Costituzione a includere la Dichiarazione sui Diritti dei Popoli Indigeni. Dopo aver elencato le riforme statali e descritto la nuova struttura della Bolivia, il segretario elenca alcune raccomandazioni:

“il governo dello Stato Plurinazionale della Bolivia sollecita il supporto dell'ottavo periodo di sessione del Foro permanente sulle Questioni Indigene per l'eliminazione degli incisi 1c e 2e dell'articolo 49 della Convenzione delle Nazioni Unite sugli Stupefacenti [che] costituiscono un grave attentato ai diritti dei popoli indigeni consacrati nella Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni.[...]

il 22 aprile sarà un giorno di riflessione, analisi e dibattito sui problemi che la nostra madre terra affronta [...] il Foro Permanente dovrebbe proporre la creazione di un Gruppo di Esperti per discutere, lavorare e analizzare questo tema”.

Le innumerevoli raccomandazioni, soprattutto dei partecipanti boliviani, che insistono sulla necessità di analizzare il rapporto tra popoli indigeni e Madre Terra, motivano la nomina di due membri del Foro a relatori per svolgere uno studio sui diritti della Madre Terra da presentare durante la sessione del 2010.

Durante un altro intervento nel 2011, a due raccomandazioni riguardo la foglia di coca e i diritti della Madre Terra, Mamani Machaca aggiunge la petizione di appoggiare la Bolivia nella sua richiesta che il 2013 sia riconosciuto dalle Nazioni Unite come l'anno internazionale della quinoa. Sempre nello stesso anno interviene anche l'ambasciatore della missione permanente della Bolivia al Foro, Rafael Archondo, il quale elenca le riforme in atto nel suo paese, riforme inquadrare nel Piano Nazionale di Sviluppo chiamato “Bolivia degna, sovrana, produttiva e democratica per *Vivir Bien*”.

Sempre a sottolineare l'ambientalismo del governo Morales, Felix Cárdenas, Vice Ministro di Decolonizzazione della Bolivia, durante il suo intervento in occasione della sessione del 2009, presenta il nuovo paradigma attraverso la lettura di due lettere ai propri 'figli in un lontano futuro (2099). Nella prima lettera si descrive lo scenario apocalittico che si verrà a creare se non si cambia il modello di sviluppo, nella seconda lettera si narra la vita armonica e idilliaca che deriva dall'adozione di nuove pratiche e prospettive, quelle del nuovo paradigma proposto dalla Bolivia. Durante gli interventi governativi le 'colpe' della lentezza del 'proceso de cambio' in atto in Bolivia vengono attribuite alla situazione ereditata dai passati governi ed all'opposizione dei gruppi di potere dell'Oriente boliviano accusati di “terrorismo internazionale organizzato” (intervento di Freddy Mamani Machaca).

Altro elemento legato alla rappresentazione dell'ambientalismo – indianismo del governo si incarna nel lavoro di lobbying per il riconoscimento del Giorno Internazionale della Madre Terra (22 Aprile) per il quale Morales e il suo governo 'usano' il Foro come palcoscenico. Nel suo discorso di apertura nel 2009 Victoria Tauli Corpuz riconosce al governo boliviano la paternità del Giorno Internazionale sulla Madre Terra di cui dice:

“dobbiamo fare una menzione speciale al fatto che il 22 aprile 2009 l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha adottato una risoluzione unanime che designa il 22 aprile di ogni anno come il Giorno Internazionale

della Madre Terra. Questa iniziativa è stata sponsorizzata dalla Bolivia”.

Un ancora più forte richiamo al governo Morales come modello del Pachamamismo – nuovo paradigma viene fatto da Carlos Mamani Condori che nel suo discorso di apertura della sessione del 2010 dice che “grazie all’iniziativa del Presidente Evo Morales [...] l’Assemblea Generale ha designato il 22 aprile come il Giorno Internazionale della Madre Terra” e continua dicendo che “i popoli indigeni consideriamo che la Madre Terra è nostra madre e ha diritti”. Nel 2010 il Giorno Internazionale della Madre Terra cade durante la sessione del Foro e si celebra con un canto sami, a cui segue un discorso di Carlos Mamani Condori in cui questi sottolinea il legame tra i popoli indigeni e la Madre Terra come base dei loro diritti e presenta uno studio condotto da lui stesso e da Barolomé Clavero sulla “necessità di riconoscere e rispettare i diritti della Madre Terra”.

Nello studio si chiarisce che il Giorno Internazionale riconosciuto dall’Assemblea Generale traduce in Madre Terra il concetto andino di Pachamama. Dopo un excursus 'storico' sui riconoscimenti che si sono susseguiti in ambito internazionale (dal paradigma Bruntland al vertice di Rio) lo studio analizza la radice andina del concetto e sostiene che la relazione tra l'*ayllu* andino e la Terra è una relazione di appartenenza per la quale la Terra è madre ed è sacra. Lo studio chiarisce che la relazione tra i popoli indigeni delle Ande e la Pachamama si canalizza nel *vivir bien* inteso come “modelli di condotta attraverso il rispetto del diritto” della Madre Terra di cui le autorità tradizionali sono incaricate secondo una prospettiva che vede nel diritto “il cammino che si deve imparare e percorrere”, in parallelo al *thaki* dell’organizzazione tradizionale andina. Il termine – concetto di *qamiri* esprime il compiersi del cammino – rispetto del diritto della Madre Terra in quanto esprime una “qualità tanto individuale che collettiva, risultato dell’adempimento del diritto che dà conto dello stato di una vita piena in relazione con la natura e con le diverse facce della Madre Terra”<sup>59</sup>.

Lo studio termina con esempi di credenze simili a quelle andine nel resto dell’America Latina e con un capitolo sul '*vivir bien* occidentale' che descrive gli sviluppi in seno alle Nazioni Unite di una concezione della natura che va al di là dello sviluppo sostenibile, per il quale la natura non è da salvaguardare in sé ma per la sua 'utilità' che motiva il tentativo di garantirne

---

<sup>59</sup> “Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra” E/C.19/2010/14

la continuità, verso una concezione che guarda alla natura come qualcosa di valore uguale agli esseri umani. Lo studio ha un annesso nel quale si riassume la posizione del governo Morales rispetto alla Pachamama che viene riconosciuta come avente il diritto alla vita:

“il diritto a che nessun ecosistema, nessuna specie animale o vegetale, nessuna montagna innevata, fiume o lago siano eliminati o sterminati [...] la Madre Terra e gli altri esseri viventi hanno diritto a esistere e il nostro diritto termina dove iniziamo a provocare l'estinzione o l'eliminazione della natura”,

il diritto alla rigenerazione della sua biocapacità:

“lo sviluppo non può essere infinito, c'è un limite e questo è la capacità di rigenerazione delle specie animali, vegetali e forestali, delle fonti di acqua e dell'atmosfera”,

il diritto ad una vita pulita, e il diritto all'armonia e all'equilibrio con tutti e tra tutti<sup>60</sup>.

A conclusione della presentazione dello studio interviene Victoria Tauli Corpuz sostenendo che è importante che le organizzazioni che si occupano di ambiente integrino i diritti umani e le questioni indigene nel loro lavoro, e riconosce nel Giorno Internazionale della Madre Terra un importante sviluppo; ciononostante, si dice preoccupata dall'idea che l'epoca dei diritti umani possa essere considerata conclusa mentre quella della Madre Terra si sia appena aperta (in riferimento ai commenti di Morales sulla fine dell'epoca dei diritti umani).

L'ambivalenza del governo boliviano riguardo il rapporto tra diritti umani e diritti della Madre Terra si esprime anche durante un side event organizzato dalla Bolivia quando Felix Cárdenas interviene e parla del concetto – termine diritto come di qualcosa di coloniale di cui bisogna liberarsi e che non si può parlare di diritti della Madre Terra, in quanto questa non può far valere i suoi diritti quindi bisognerebbe discutere dei doveri verso di lei. È sua opinione che ci sia bisogno di decolonizzare il linguaggio giuridico.

Oltre che durante le riunioni plenarie, il governo della Bolivia propone il modello alternativo incarnato nel 'Pachamamismo' organizzando eventi paralleli (side events) durante le sessioni del Foro. Nel 2009 si tiene un side event organizzato dalla missione permanente alle Nazioni Unite della Bolivia in cui si presenta l'appena riformata Costituzione. Parla Esteban Urquiza

---

<sup>60</sup> “Estudio sobre la necesidad de reconocer y respetar los derechos de la Madre Tierra” E/C.19/2010/14

Cuellar della CSTUCB che adotta toni da comizio, sembra una riunione sindacale, e dice che la nuova costituzione è il risultato di sedici anni di lotte che portano alla decisione di riformare la Costituzione, nel 2005, ed all'inizio dei lavori nel 2006. Nel primo articolo la costituzione parla di interculturalità con autonomia che riconosce i trentasei popoli indigeni del paese la cui nazionalità viene specificata nella carta d'identità.

Dopo di lui parla Fidel Sucro della COB (Centrale Operaia Boliviana) che dice che i settori sociali sono il pilastro della Bolivia che lavorano facendo pressione ed organizzando mobilitazioni. Continua dicendo che la Bolivia è stato il primo paese al mondo a riconoscere l'UNPDRIP attraverso una legge del 2008 e nell'articolo quarto della Costituzione. Parla poi del recupero, intendendolo come nazionalizzazione delle risorse. Parla poi Freddy Mamani che dice che la nuova Costituzione è il risultato della Rivoluzione Democratica Culturale e che il modello economico da seguire è comunitario, misto e privato.

Nel 2011 la Bolivia organizza un side event sulla legge di demarcazione giurisdizionale appena approvata a cui partecipano le cinque organizzazioni che fanno parte del Patto di Unità, e Isabel Ortega, Viceministro di giustizia indigena originaria e contadina. Ortega parla del lavoro fatto per la legge, in collaborazione con le organizzazioni, e delle consultazioni fatte grazie all'aiuto, anche finanziario, dell'OHCHR e della cooperazione svizzera. Dice che il suo Viceministero ha iniziato il lavoro di consulta inviando la bozza della legge alle organizzazioni che sono poi state consultate attraverso nove fori dipartimentali e vari eventi regionali che hanno elaborato informazioni e spunti raccolti dal comitato impulsore formato dalle cinque organizzazioni. Il gruppo tecnico del comitato ha quindi rielaborato il tutto e lo ha poi inviato al Vice Ministero ed al OHCHR.

Non è solo attraverso la partecipazione diretta al Foro che il modello proposto dalla Bolivia viene presentato come paradigma alternativo a quello dominante, ma è anche attraverso la partecipazione a eventi, congressi, conferenze e vertici durante i quali il nuovo modello viene proposto e dialoga con una certa percezione che si ha all'esterno del processo stesso.

A giugno del 2012 Morales si trova a Roma per partecipare ad una riunione alla FAO che lo ha designato ambasciatore mondiale della quinoa e in quell'occasione partecipa ad una

conferenza organizzata appositamente per lui dalla rete dei comunisti italiani. Incuriosita dalla presenza di Morales a Roma assisto alla conferenza, vi partecipano Morales e il Ministro degli Esteri Choquehuanca. Uno degli organizzatori presenta il Presidente con toni entusiastici: Evo è il simbolo dell'inversione del processo e delle lotte sindacali e di sinistra, la Bolivia dimostra che un altro modello (mondo?) è possibile e che i popoli possono autodeterminarsi attraverso i movimenti della società civile. Continua dicendo che bisogna prendere esempio dal *vivir bien* come paradigma sociale alternativo e che bisognerebbe creare un'ALBA anche in Europa attuando un 'proceso de cambio' come quello boliviano. Conclude con “grazie Presidente!” e “hasta la victoria siempre”.

Interviene quindi Morales che racconta il 'proceso de cambio' della Bolivia in parallelo al suo percorso personale: da agricoltore dell'Altipiano a leader sindacalista dei *cocaleros* fino alla creazione del MAS e la presa di potere. Descrive la Rivoluzione Democratica che si basa sulla nazionalizzazione delle risorse e sulla rifondazione della Bolivia in senso plurinazionale e delle opposizioni interne da parte dei gruppi di potere 'coloniale' ed esterne dei colonialisti ed imperialisti statunitensi. Termina dicendo che:

“solo con la Dichiarazione Universale l'ONU si è resa conto che l'essere umano aveva diritti, poi sono venuti i diritti sociali, politici, economici. Ora bisogna discutere i diritti della Madre Terra [...] i capitalisti usano l'ambientalismo come nuovo capitalismo”.

La conferenza termina con il pubblico in estasi che urla “Evo! Evo!” e “el pueblo unido jamas sera vencido”.

Tutto questo crea l'immagine della Bolivia come caso emblematico ed esempio da seguire per rispettare i diritti dei popoli indigeni, e risolvere la crisi ambientale ed economica adottando il suo modello come alternativa alla concezione dominante di sviluppo basata sulle logiche del mercato e sullo sfruttamento delle risorse.

Interpretando la partecipazione dei rappresentanti del governo, dei rappresentanti dei popoli – organizzazioni indigeni, e di quelli delle organizzazioni contadine boliviani al Foro come 'messa in scena' delle contraddizioni nazionali trasposte nell'arena internazionale, concluderò il capitolo analizzando la partecipazione della 'diplomazia indigena' boliviana alle riunioni del

Foro. Uso i conflitti come 'punti di accesso', nell'ottica sopracitata di Olivier de Sardan, alle dinamiche in corso in Bolivia, partendo inizialmente dal modo in cui questi conflitti vengono 'inscenati' al Foro e poi, nel capitolo successivo, in Bolivia.

### *2.3.2 La 'diplomazia indigena' boliviana al Foro.*

Concentrare l'“attenzione [sulle] incoerenze, incertezze e contraddizioni” (Olivier de Sardan 2005:5) esemplificati dai 'diplomatici' boliviani al Foro mi permette di analizzare le origini ed i processi di queste stesse contraddizioni nelle dinamiche interne alla Bolivia. In questo paragrafo intendo quindi descrivere come la 'diplomazia indigena' boliviana partecipa alle sessioni del Foro concludendo con le contraddizioni che permettono di intravedere i processi in atto in Bolivia.

Nel caso del Foro, i traduttori – diplomazia sono sia gli esperti – membri che lo compongono, sia i rappresentanti di organizzazioni e popoli indigeni del mondo che partecipano alle sessioni. Per quel che riguarda i membri del Foro, e coloro che attivamente partecipano all'arena internazionale, spesso più che a quella locale – nazionale, il processo di 'deterritorializzazione' e 'nomadismo' (Abélès 2001) che sperimentano comporta quell'allontanamento e estraniamento dalla base di cui si accennava nel primo capitolo parlando della 'diplomazia indigena internazionale'. Queste persone, infatti, a causa dell'allontanamento (spaziale e simbolico) dalle realtà e gruppi di appartenenza, ed a causa delle molteplici lealtà e rappresentazioni con le quali devono relazionarsi, “possono apparire ai propri interlocutori nazionali come delle specie di mutanti, sradicati e sconnessi, ma la cui azione non è senza conseguenze per l'evoluzione politica dei [loro] paesi” (Abélès e Bellier 1996:229).

Per quel che riguarda i partecipanti, tra le organizzazioni regionali che partecipano del livello internazionale attraverso il Foro, in Bolivia sono attive la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica)<sup>61</sup> e la CAOI (Coordinadora Andina de

<sup>61</sup> La Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazonica - COICA nasce il 14 Marzo 1984 a Quito (Ecuador) ma le riunioni per la sua creazione avvengono a partire dalla fine degli anni '70. Durante i primi anni la COICA lavora per coordinare azioni, scambiare esperienze ed articolare processi a livello regionale, nazionale ed internazionale. A partire dal 1992 si apre una fase di consolidamento politico ed amministrativo: si consolidano il congresso generale, il consiglio di coordinamento ed il consiglio direttivo come organi direttivi ed amministrativi dell'organizzazione. Ad oggi l'organizzazione coordina 390 organizzazioni di popoli indigeni dell'Amazzonia ed ha come obiettivi generali la promozione e lo sviluppo dei meccanismi necessari all'interazione tra i popoli e le organizzazioni indigene Amazzoniche; la difesa delle rivendicazioni territoriali, di



Organizaciones Indigenas)<sup>62</sup>. Mentre le organizzazioni boliviane che solitamente partecipano al Foro sono: la CSTUCB (Confederacion Sindacal Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), la CNMCIO – BS (Confederacion Nacional de Mujeres Campesinas Indigenas Originarias - Bartolina Sisa, anche conosciute come 'Bartolinas'), la CSCIB (Confederacion Sindacal de Comunidades Interculturales de Bolivia, anche conosciuti come 'Colonizzatori'), il CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu) e la CIDOB (Confederacion de Pueblos Indigenas del Oriente Boliviano) unite nel Patto di Unità<sup>63</sup>.

In occasione delle sessioni del Foro, le organizzazioni che compongono il Patto di Unità inviano ognuna due delegati; i delegati partecipano a nome delle organizzazioni di appartenenza ma si mantengono nella 'linea' definita dal governo. I conflitti – contraddizioni che avvengono al Foro tra i rappresentanti boliviani sono spie dei processi in atto in Bolivia, e il Foro - livello internazionale diviene un palcoscenico di dinamiche interne riproposte a livello internazionale, il livello internazionale che più è 'amico' della Bolivia indigena.

Le organizzazioni regionali, come aveva preannunciato Palacín della CAOI durante la conferenza stampa tenutasi in occasione della presessione – caucus regionale in Bolivia, cercano di partecipare al Foro in modo congiunto e presentano alla nona sessione la Dichiarazione elaborata dal caucus latinoamericano. Nella Dichiarazione si valutano le cause della crisi mondiale come conseguenze del modello di sviluppo che ha come principali vittime

---

autodeterminazione e rispetto dei diritti umani dei popoli indigeni; il coordinamento delle organizzazioni che ne fanno parte in relazione alle istanze internazionali e le organizzazioni non governative; il rafforzamento dell'unità e la collaborazione tra i popoli indigeni della regione; e la promozione e valorizzazione della cultura dei popoli membri. L'organizzazione è strettamente legata al livello internazionale e nasce proprio per coordinare e rendere utile ai popoli indigeni gli interventi della cooperazione internazionale.

<sup>62</sup> La Coordinadora Andina de Organizaciones Indigenas – CAOI nasce a Cuzco nell'agosto del 2005 a seguito di un processo di articolazione delle organizzazioni indigene delle Ande che inizia alla fine degli anni '90 del secolo scorso. L'organizzazione nasce con un'agenda regionale che si sviluppa intorno alle seguenti questioni: terra e territori, trasformazione degli stati in pluri-nazionali, *buen vivir*, processi di integrazione politica, e genere. La CAOI è composta da quattro organizzazioni ONIC (Colombia), ECUARUNARI (Ecuador), CONACAMI (Perù) e CONAMAQ (Bolivia) e da diverse istituzioni 'sorelle' dall'Argentina, Cile, Perù e Bolivia. Ogni organizzazione nazionale ha basi locali e gli incarichi vengono assunti in forma ascendente, bisogna quindi aver avuto incarichi nei livelli precedenti per arrivare alla CAOI. Obiettivo politico dell'organizzazione è la ricostituzione delle pratiche tradizionali di partecipazione e gestione politico-amministrativa-territoriale. La CAOI svolge soprattutto una funzione di mobilitazione e coordinamento; la mobilitazione viene concepita come l'unico modo per far sì che i temi del suo statuto – agenda vengano presi in considerazione dall'agenda politica degli Stati. La mobilitazione viene anche vista come mezzo per comunicare in modo diretto con le basi con cui altrimenti il contatto si limita a quello mediato dalle organizzazioni nazionali.

<sup>63</sup> Il Patto di Unità è un patto di collaborazione atto alla mobilitazione su basi programmatiche e agenda politica comuni, sancito tra le cinque principali organizzazioni della società civile boliviana, tra le quali le due indigene, la CIDOB ed il CONAMAQ, e le tre sindacali – contadine la CSTUCB, la CNMCIO – BS, e la CSCIB. Tornerò sul Patto di Unità in seguito nella parte in cui si descrive la Bolivia.

i popoli indigeni:

“Le pratiche degli invasori di ieri sono oggi le pratiche delle multinazionali sostenute dalle politiche di sviluppo neoliberali di alcuni stati e delle istituzioni multilaterali che impongono ai nostri territori l'estrazione e il saccheggio delle risorse naturali [...] dagli anni '70 in poi le istituzioni multilaterali hanno provato vari concetti di sviluppo che cercano di essere compatibili con l'ambiente, ma che sono in conflitto con la visione del mondo dei popoli indigeni. Concetti come lo sviluppo sostenibile, l'etno-sviluppo, l'auto-sviluppo, lo sviluppo umano, lo sviluppo con identità, ecc., Ma non sono riusciti a modificare gli effetti del capitalismo sulla Pachamama e sui popoli indigeni [...] i popoli indigeni abitiamo gli ecosistemi più fragili del pianeta, essendo i gruppi più vulnerabili alle cause, gli effetti e gli impatti dei cambiamenti climatici che minacciano la nostra Madre Terra, base materiale e spirituale per la nostra esistenza ”

La dichiarazione si appella quindi al *vivir bien/buen vivir* come concetto base del nuovo paradigma che stanno proponendo e lo descrive come:

“il *vivir bien/buen vivir* è il fondamento del nostro pensiero e di azione individuale e collettiva nella diversità, il che significa un rapporto indivisibile e interdipendente tra l'universo, la natura e l'umanità, che costituisce una base morale ed etica che assicura la conservazione dell'ambiente e della comunità come uno spazio favorevole per l'armonia, il rispetto e l'equilibrio. Perché *vivir bien/buen vivir* è uno stato di integrità, identità, dignità e saggezza che porta a una vita equilibrata sostenuta dalla visione cosmologica della parità. Il *vivir bien/buen vivir*, *suma qamaña* è il risultato del rispetto dei diritti della Madre Terra che nelle Ande è simboleggiato dal cammino, il *Qhapac Nan* che regola un rapporto di armonia in contrasto con lo spreco di risorse naturali, come è il vivere meglio occidentale. Il *vivir bien/buen vivir* raccoglie e incorpora altri aspetti del pensiero per costruire una società di giustizia sociale ed ambientale, la sua applicazione non è solo per i popoli indigeni, e non può essere imposta, deve essere democraticamente dialogata, è un modello che offriamo al mondo di fronte alla crisi che colpisce tutta l'umanità, trascende le nostre organizzazioni a divenire politica statale come il quadro etico e giuridico per la protezione della vita, la

Madre Terra e l'umanità. Dalla visione del *vivir bien/buen vivir* per i popoli indigeni non esiste la povertà legata alla mancanza di beni materiali o la ricchezza associata all'accumulazione di beni naturali, è regola essenziale l'astensione dall'accumulo e la ritualizzazione delle eccedenze. Il *vivir bien/buen vivir* cerca la complementarità delle conoscenze tradizionali con la ricerca di soluzioni ai problemi come garanzia per le generazioni future che assicurino la nostra continuità storica”.

Morales viene nominato promotore e modello di questo nuovo paradigma:

“Sosteniamo il proceso de cambio e le lotte che sono guidate dai popoli indigeni e movimenti sociali in Bolivia nell'ambito dello Stato Plurinazionale e dichiariamo leader spirituale e politico dei popoli indigeni di Abya Yala il fratello Evo Morales, Presidente dello Stato Plurinazionale della Bolivia, come difensore del *vivir bien/buen vivir* e dei diritti della Madre Terra”.

La Dichiarazione si conclude con delle raccomandazioni – appelli all'arena internazionale, raccomandazioni che ricalcano temi legati all'agenda dei movimenti indigeni e ora alla politica del governo Morales:

“I popoli e le organizzazioni indigene di Abya Yala facciamo un urgente appello a tutti gli attori sociali, culturali e politici per coordinare l'adozione urgente di una Dichiarazione Universale dei Diritti della Madre Terra, come misura per affrontare le crisi ambientali, climatiche ed economiche che affliggono l'umanità. Bandire il linguaggio di emarginazione e di violenza nei confronti dei popoli indigeni e progettare politiche pubbliche interculturali e partecipative fondate sul *vivir bien/buen vivir*, basate sul dialogo per l'attuazione della gestione ancestrale dei territori che integri le pratiche indigene di gestione del territorio nelle politiche pubbliche tenendo conto della dimensione spirituale della Madre Terra. Rivendichiamo la foglia di coca come una sorella, pianta naturale, ancestrale, culturale e politica dei popoli indigeni del continente di Abya Yala e promuoviamo la mobilitazione in sua difesa, conservazione e sviluppo come eredità per l'umanità nella sua dimensione culturale, religiosa e alimentare attraverso l'acullico' o masticamento della coca. Rifiutiamo la decisione del

Consiglio Internazionale sul Controllo dei Narcotici in relazione alla nostra abitudine culturale di masticare coca”.

Dalla Dichiarazione si evincono i temi fondamentali rivendicati dai popoli indigeni dell'America Latina e il loro confluire nel paradigma del *buen vivir/vivir bien* che vede Morales come promotore dell'ambientalismo indigeno e del riconoscimento dei diritti indigeni nel mondo.

Anche quelle organizzazioni che in Bolivia sono molto critiche riguardo al governo, al Foro si mantengono all'interno dei 'ranghi' ed appoggiano il governo dell'"indigeno Evo". Questo perché, volendo “puntare al riconoscimento 'universale' e internazionale” del governo della Bolivia come 'indigeno' e a 'partecipazione indigena', “le beghe interne, la conflittualità locale deve essere taciuta” (Palumbo 2003:337) assecondando lo stereotipo di coesione che molti interlocutori internazionali si aspettano dalla Bolivia 'indigena' (Olivier de Sardan 2005). Generalmente, che si tratti di interventi, eventi paralleli o proposte di raccomandazioni, le organizzazioni seguono il 'canovaccio' tracciato dal 'governo indigeno': il 'Pachamamismo', il *vivir bien/buen vivir*, l'anticapitalismo e anti-imperialismo, e propongono quindi il 'nuovo paradigma intellettuale' che è la bandiera della Bolivia all'estero.

Oltre ai rappresentanti governativi che, come mi viene riferito da uno staff della segreteria, sono coloro che partecipano di più (numericamente e come quantità di interventi) al Foro, anche le organizzazioni vicine al governo intervengono per promuovere l'operato del governo di Morales. Gli interventi si focalizzano principalmente sul *vivir bien*, il 'proceso de cambio' e l'opposizione capitalistica – colonialista, la foglia di coca come base dell'identità andina, la Madre Terra e i suoi diritti. Nel 2008 Damian Condori Herrera della CSTUCB partecipa alla plenaria con un intervento che si 'intitola' “tutti i popoli del mondo abbiamo diritto a vivir bien!” nel quale, dopo un “saluto rivoluzionario”, critica l'opposizione interna. Il Foro diviene palcoscenico della politica boliviana.

Le organizzazioni boliviane partecipano spesso come Patto di Unità – COINCABOL (coordinatrice delle organizzazioni contadine e indigene della Bolivia, braccio tecnico del Patto di Unità) e presentano il paradigma 'Pachamamista':

“è arrivata l'ora del cambiamento in tutto il pianeta per costruire una società più giusta [...] i popoli indigeni della Bolivia e altri popoli del continente sentiamo che dobbiamo cambiare per farla finita con i mali dell'umanità. Dobbiamo ritornare alle nostre origini, alla nostra identità e le nostre pratiche [...] i popoli indigeni non siamo poveri, ci hanno reso poveri, ci levano il territorio, distruggono il nostro habitat [...] chiediamo il rispetto della Madre Terra” (intervento di Enida Carupa a nome della COINCABOL 2009).

Come si diceva nell'introduzione, i popoli indigeni non parlano di povertà ma impoverimento causato dall'invasione dei loro territori e dalla mancanza di riconoscimento dei loro diritti.

Nella sessione del 2010 interviene Tomas Huanacu a nome della CAOI che, riferendosi all'allora Presidente del Foro Carlos Mamani Condori dice che: “non ho capito quasi niente del film di James Cameron ma credo che lei è il nostro Avatar” continua elencando alcune raccomandazioni: “richiedere ai paesi conquistatori il risarcimento storico per i danni causati [...] richiedere ai paesi sviluppati e industrializzati il pagamento del debito ecologico”. Durante un intervento nella sessione del 2011, il rappresentante della COINCABOL propone delle raccomandazioni da inserire nel rapporto del Foro: riconoscimento della masticazione delle foglie di coca, riconoscimento del 2013 come anno internazionale della quinoa, riconoscimento dei diritti della Madre Terra.

Riguardo la masticazione delle foglie di coca, durante la sessione del 2008 interviene una rappresentante dell'"Abya Yala' che legge una “dichiarazione dei diritti di *acullico* di coca dei popoli indigeni dell'Abya Yala che dice:

“tutti i popoli indigeni abbiamo vissuto stranieri nelle nostre terre e territori [...] non sono riusciti a tagliare le nostre radici [...] tutti gli anni ci riuniamo e costituiamo la riserva morale dell'umanità, ci prendiamo cura e proteggiamo nostra madre la terra. [...] noi boliviani siamo preoccupati perché continuiamo ad essere vittime della pretesa di proibire il consumo tradizionale della foglia di coca [...] La recente richiesta della Giunta Internazionale di Vigilanza sugli Stupefacenti che si proibisca l'uso in infusione e la masticazione della foglia di coca non è solo preoccupante ma è soprattutto un attentato genocida contro i diritti dei popoli indigeni dell'Abya Yala [...] con questo mezzo le Nazioni Unite hanno

toccato punti nevralgici dei costumi tradizionali e l'identità e viola la conquista di diritti internazionali come quelli del convegno dell'ILO e la Dichiarazione Universale dei Diritti dei Popoli Indigeni”.

Segue la Dichiarazione che recita:

“la masticazione di coca è uno dei diritti fondamentali dei popoli indigeni dell'Abya Yala;

la coca è la massima rappresentazione della nostra identità;

la masticazione è una pratica rituale negli atti sacri e nei protocolli della vita sociale e individuale”

e conclude con una raccomandazione – propaganda:

“sollecitiamo l'appoggio al nostro paese, la Bolivia, al nostro Presidente indigeno, Juan Evo Morales Ayma, sollecitiamo solidarietà da tutti i popoli indigeni del mondo verso il nostro paese dove il processo è dato e nessuno lo potrà fermare, noi stessi ci governiamo”.

Nel 2009, i membri del Foro si riuniscono con una delegazione boliviana che fa lobbying per una raccomandazione sul riconoscimento delle foglie di coca come base identitaria. Presentare le foglie di coca come elementi sacri e identitari degli indigeni andini, è un altro degli elementi comuni dell'auto-rappresentazione del governo. Questo risponde al duplice proposito di proteggere la coltivazione di foglie di coca, ed i produttori (di cui Morales è stato leader sindacale) e quello di opposizione e critica alle politiche di eradicazione a stampo imperialista degli Stati Uniti (incarnazione del male dell'occidente).

I membri del Foro si riuniscono nella stanza adibita a sala riunioni dei membri del Foro con una delegazione composta dai rappresentanti delle cinque confederazioni di produttori di coca della Bolivia. Iniziano a parlare i *cocaleros* dividendo la ‘presentazione’ in punti: masticare la coca è naturale e quotidiano ed è una pratica legata all’identità e si deve quindi rispettare come tale. Si rifanno anche a UNDRIP, ILO 169 ed ad un discorso di Morales in cui, basandosi sulla Convenzione di Vienna, questi chiede il riconoscimento della coca come base dell'identità tradizionale, come riconoscimento dei diritti umani e della terra; parlano di agenti esterni che perpetuano un genocidio ai danni degli indigeni, sostengono che i media Boliviani sono dell’opposizione e quindi presentano gli impresari come vittime. Sostengono anche che

in Bolivia c'è razzismo e terrorismo e che i leader indigeni, compreso Morales, sono perseguitati e che il Foro deve pronunciarsi su questi temi. La 'presentazione' ha uno stile rivendicativo da comizio sindacale, comune a quasi tutti gli interventi boliviani.

Chiedono quindi al Foro che lavori per creare consapevolezza negli Stati riguardo ai diritti dei popoli indigeni, raccomandano la creazione di un gruppo di esperti che analizzi i diritti della Madre Terra e la complementarità tra questa e gli esseri umani. Continuano poi sostenendo che Sanchez de Lozada deve essere processato per il massacro di Ottobre, che il 2010 dovrebbe essere dichiarato l'anno della produzione ed il riconoscimento della coca e che si deve lavorare sulla schiavitù psicologica. In funzione di quanto uscito dalla riunione Carlos Mamni Condori presenta una raccomandazione che chiede uno studio sui diritti della Madre Terra, di cui verrà incaricato lui con Barolomé Clavero, ed una sul riconoscimento della masticazione delle foglie di coca come diritto dei popoli indigeni.

Tra le posizioni delle organizzazioni, i più 'campanilisti' sostengono che criticare il governo equivalga a criticare se stessi, mentre i più 'critici', che in patria sono apertamente contrari al governo, non si esprimono, o si esprimono molto poco. Solo gli esponenti più di spicco di queste organizzazioni 'critiche' criticano apertamente il governo. Questi lamentano il fatto che chi parla della pluri-nazionalità, del *vivir bien/buen vivir* nel contesto internazionale, sono rappresentanti delle organizzazioni sindacali e contadine vicine al governo e che, nonostante si tratti di temi indigeni che a livello nazionale sono portati avanti da organizzazioni e movimenti indigeni, a livello internazionale la 'scena' viene monopolizzata dalle organizzazioni vicine al governo.

Questa contrapposizione tra le organizzazioni esplicita, a livello internazionale, dinamiche nazionali che vedono le organizzazioni indigene contrapposte a quelle sindacali e contadine nella partecipazione al processo di riforma che interessa lo Stato boliviano. Esemplificativo di questa contrapposizione è l'intervento di Roberto Coraite, segretario generale della CSTUCB, ad un evento parallelo durante la decima sessione del Foro. Durante l'evento si discute il rispetto dei diritti umani in Bolivia ed a questo proposito Rafael Quispe del CONAMAQ sostiene che il governo andrebbe esposto al giudizio del Tribunale Inter-Americano sui Diritti Umani per il mancato rispetto dei diritti indigeni. Interviene quindi Coraite sostenendo che,

essendo il governo un governo indigeno, espressione della causa indigena, qualsiasi forma di opposizione a questo rappresenta un'opposizione ai propri interessi di indigeni.

Una delle critiche maggiormente proposte è quella della centralità, sia da un punto di vista di visibilità che di potere, da parte delle organizzazioni contadine, vicine al governo, rispetto a quelle indigene:

“molte volte andiamo ai fori e ci sediamo ai tavoli di lavoro e le proposte sono già fatte, uno vuole dare il proprio contributo e le proposte sono già fatte e chi prende le decisioni sono persone che non hanno niente a che vedere con gli indigeni, ci fanno partecipare ma non ci fanno prendere decisioni. Ad esempio al vertice internazionale sul cambio climatico di Cochabamba a cui ho partecipato non c'è stata partecipazione, sembrava una questione di affari” (intervista a Emilia Charupá, dirigente di genere CEPESC).

Oltre all'opposizione tra organizzazioni pro – Morales e quelle più critiche, il Foro si presta come palcoscenico di contrasti tra l'Oriente e le Ande:

“fino ad ora non c'è una grande partecipazione ai fori internazionali, chi partecipa molto sono i fratelli dell'altipiano che dicono essere indigeni anche se sono contadini, monopolizzano la rappresentazione, il processo è chiuso. Loro non conoscono il modo di vita dei fratelli di qui. Ad esempio durante il vertice di Cancun la CIDOB doveva portare venti delegati ma quando è arrivato il momento di partire gli spazi erano tutti presi e la CIDOB ha potuto portare solo due-tre delegati. È sempre così, quando ci sono fori, quando c'è rappresentazione loro sono i primi e presentano un altro discorso, il governo ha un altro discorso e dice che tutto è ok ma non è così.” (intervista a Lucio Ayala).

Il Foro – palcoscenico degli scontri interni alla Bolivia palesa le contraddizioni del difficile compito del governo di tenere insieme il variegato fronte di movimenti ed organizzazioni che lo compongono. In occasione della sessione del 2011 e 2012 questi scontri si palesano dalle parole di partecipanti ad un evento parallelo e durante un intervento.

Durante l'evento organizzato dalla Bolivia per presentare la legge sulla Demarcazione



Giurisdizionale, la Vice Ministro Isabel Ortega presenta il lavoro di consultazione fatto dal suo Viceministero, di Giustizia Comunitaria, e conclude dicendo che nonostante il processo di consultazione abbia prodotto una bozza di legge quando questa è arrivata all'Assemblea Legislativa il testo è stato cambiato senza che il Vice Ministero e le organizzazioni potessero fare niente. A questo proposito interviene Bartolomé Clavero, membro del Foro, sostenendo che l'Assemblea Legislativa non ha partecipato alle consultazioni né tenuto conto della bozza uscita dal processo di consulta. Conclude il suo intervento sostenendo che non dovrebbe essere la cooperazione internazionale ad occuparsi e finanziare queste leggi fondamentali perché così si mina l'indipendenza del processo, ma deve essere lo Stato a finanziare processi così sensibili e fondamentali. All'intervento di Clavero fanno seguito interventi pro e contro il MAS – governo, i primi sostenendo che “la Bolivia è in un processo di decolonizzazione ed è quindi fondamentale la cooperazione internazionale per far sì che la Bolivia divenga uno stato plurinazionale”, i secondi dicendo che il governo non tiene conto del parere e decisioni indigene.

Durante la sessione del 2012 interviene David Crispin del CONAMAQ che nel suo discorso fa riferimento alla decisione governativa di costruire una strada nel TIPNIS (territorio indigeno e parco nazionale Isiboro Secure) non rispettando il territorio indigeno, senza consultare gli abitanti e contravvenendo sia all'ambientalismo che all'indigenismo costantemente proposto come bandiera del governo Morales a cui i popoli indigeni rispondono con una marcia contro le decisioni governative che portano all'interruzione del progetto della strada. Crispin usa il TIPNIS come esempio di “violazione più recente” da parte del governo dei diritti indigeni e lo inserisce in una critica più ampia che vede “il distanziamento tra il disegno costituzionale e la sua attuazione” dovuta “alla pressione politica dell'ala più radicale del partito in funzione di governo: i colonizzatori – *cocaleros*” che motiva la nona marcia e provoca “l'ostruzione all'esercizio dei nostri diritti all'autonomia e l'autogoverno che impedisce che le nostre istituzioni siano parte della struttura dello Stato” l'ostruzione si palesa anche nelle “difficoltà normative e finanziarie” che devono affrontare gli undici municipi in processo di trasformazione in autonomie indigene in Bolivia.

Il discorso palesa la contrapposizione tra indigeni e contadini, l'ambiguità del governo Morales, scisso tra 'pachamaisti' e 'sviluppisti', e la percezione che le autonomie siano il modo

più compiuto per esercitare il controllo sui propri territori, l'autodeterminazione attraverso l'autogoverno e la possibilità di scegliere il proprio sviluppo, autonomia verso la quale il governo è ambiguo. Il Foro assume quindi caratteristiche di 'palcoscenico' delle contraddizioni interne alla Bolivia di cui tratto nel capitolo a seguire.

## Capitolo Terzo:

### La Bolivia di Morales

#### ***3.1 La Rivoluzione Democratica e il 'primo presidente indigeno'.***

Le mobilitazioni indigene descritte nel primo capitolo, incarnate dalle proteste, marce e tendenze, si consolidano ed uniscono a paralleli processi in atto nei movimenti della società civile a creare un fronte unitario che si mobilita contro i governi neoliberali boliviani. Gli anni che vanno dal 2000 al 2005 sono anni di esplosioni di protesta: contro le politiche di eradicazione della coltivazione della coca, la 'guerra dell'acqua' di Cochabamba del 2000 contro la privatizzazione dell'acqua, la 'guerra del gas' di El Alto dell'ottobre 2003, lo scontro tra esercito e polizia (che protesta contro le imposte ai salari) a La Paz il 12 e 13 febbraio 2003, le proteste a las Yungas ed i vari 'blocchi' (*bloqueos*) a La Paz nel settembre del 2003 contro le politiche neo-liberali. Le proteste, mobilitazioni e 'blocchi' scandiscono la cosiddetta 'Rivoluzione Democratica', riconfigurano le forze popolari, determinano nuove alleanze tra città e campagna e vedono il protagonismo dei *cocaleros* guidati da Evo Morales che vincerà le elezioni presidenziali nel 2006. Questo periodo è caratterizzato da una forte partecipazione indigena alla politica boliviana.

A partire dall'inizio del 2000, infatti, le organizzazioni indigene tentano di andare oltre il multiculturalismo neoliberale e le 'politiche indigene', verso una ridefinizione dello Stato e l'accesso allo stesso da parte dei settori indigeni e popolari. Nonostante i notevoli progressi in campo legislativo e nella riforma strutturale dello Stato, i rappresentanti dei movimenti indigeni lamentano un divario tra le loro richieste ed aspirazioni e le riforme attuate dai governi liberali. Le riforme neo-liberali vengono quindi giudicate nella stessa chiave di quelle repubblicane, ovvero, come parziali e incompiuti passi in avanti che nascondono la mancanza di volontà da parte del governo del pieno riconoscimento dei diritti richiesti e inseriscono i popoli indigeni in una struttura normativa pensata da una prospettiva esterna e aliena (Herbas e Patiño 2010). La rivitalizzazione del discorso etnico di Quispe – CSTUCB, si unisce a richieste di altri settori della società, quali la nazionalizzazione delle risorse, e forgia un nuovo nazionalismo che “identifica gli indigeni come i migliori difensori della nazione” (Stefanoni e Do Alto 2006:26) che sono in grado di unire diversi movimenti a creare una nuova forza politica (Crabtree 2009).

La descrizione e analisi della Bolivia si basa in buona misura su fonti documentarie composte da analisi dei processi in atto nello Stato da parte di intellettuali e analisti politici boliviani, letture di quotidiani, partecipazione a seminari e discussioni riguardo la nuova Bolivia e interviste a esponenti del governo e delle fondazioni ed organizzazioni che lavorano con questo o studiano il 'proceso de cambio'. Accanto a questo, l'analisi studia e descrive il modo in cui il governo presenta se stesso usando come strumenti retorici i discorsi pubblici e gli studi preparati dall'esecutivo, e le apparizioni e partecipazioni ad eventi pubblici.

La necessità di ridefinire lo Stato e l'entrata sulla scena di nuovi attori, quali le organizzazioni indigene e contadine, determinano l'apertura a nuove forme politiche sotto forma di movimenti e si forma il MAS (Movimento Al Socialismo) come nuova strategia di potere politico basato sull'impiego della struttura sindacale e comunitaria che 'supera' la concezione e la struttura partitica per adoperare una forma più fluida in cui la base indigena ha una grande importanza simbolica e politica. Morales cavalca l'onda dell'insoddisfazione e incarna il socialismo delle opposizioni, il sindacalismo *cocalero* e il movimento indigeno della maggioranza della popolazione. Usa quindi simboli, concetti ed idee politiche eterogenee a divenire il 'padre' di quella Bolivia che, tra le 'due' Bolivie teorizzate dall'indianismo ed il katarismo, è fino ad allora poco rappresentata o completamente assente dalla scena politica.

Nelle parole di Morales durante la conferenza in suo onore che si tiene a Roma a giugno del 2012, il suo avvento al potere si basa sul movimento dei contadini e degli indigeni fino ad allora “settore più abbandonato, disprezzato e quasi odiato” che passa dalla resistenza alla presa di potere. Morales racconta la sua storia come parabola di questa presa di poter della classe subalterna: dalla vita di contadino indigeno dell'Altipiano, al trasferimento nella regione del Chapare e la lotta sindacale per proteggere la coltivazione della coca, fino alla creazione del MAS proposta come “necessità di rendere politico il movimento”.

Durante il suo intervento – racconto, Morales parla della 'Rivoluzione Democratica' come un processo che “attraverso la lotta sindacale proietta la liberazione sociale e economica e la lotta diventa politica” grazie anche all'unione di “diversi settori che erano d'accordo con i nostri principi”. I settori a cui fa riferimento sono quelli urbano e degli intellettuali di sinistra che si uniscono al MAS dopo le elezioni del 2002 anche in risposta “all'intervento dell'ambasciatore

USA contro di me che ha fatto sì che le sinistre mi appoggiassero, si sono aggiunti tecnici e politologi per creare un piano di governo. L'ambasciatore è stato il mio capo campagna”.

Morales unisce le lotte di rivendicazione dei popoli indigeni del continente alla creazione di una piattaforma che darà vita al MAS e accosta il principio di autorità a quello di servizio, ricalcando il sistema di autorità tradizionali dei popoli indigeni:

“dopo la campagna per i cinquecento anni di resistenza abbiamo deciso di passare alla presa del potere ma nel 1994 – 96 avevamo paura di proporci perché i politici erano visti come delinquenti, è passato il tempo ed ora la politica è vista come scienza di servire il popolo”.

La sua elezione segna il passaggio “dall'ultimo Presidente dello Stato coloniale mendicante al primo Presidente dello Stato Plurinazionale degno”, snodi fondamentali del suo operato sono la “nazionalizzazione degli idrocarburi e la rifondazione della Bolivia attraverso la costituente” e lega il processo in atto in Bolivia ad un più ampio processo continentale di risposta all'imperialismo e capitalismo statunitense a cui partecipano il Venezuela e Cuba.

Il MAS di Morales propone di riformulare lo stato- nazione in uno stato multi-etnico usando la matrice di rivendicazione etnica in una forma più flessibile ed inclusiva del katarismo intransigente della CSTUCB e del partito indigeno Pachakuti<sup>64</sup> guidati da Quispe. L'Evismo' incarna la partecipazione dei popoli indigeni e dei movimenti sociali che si propongono la rifondazione dello Stato portando avanti un nazionalismo di sinistra inedito in cui i tratti sindacalisti – rivoluzionari si uniscono a componenti etnico – culturali che non facevano parte del discorso – ideologia della sinistra classica. Secondo il Vicepresidente García Linera:

“il popolo ha riconosciuto in Evo Morales l'indigeno che ognuno è, il lavoratore che ognuno è, l'operaio o il vicino che ognuno è, si sono visti in Evo ed hanno deciso di votare per sé stessi<sup>65</sup>”.

---

<sup>64</sup> Felipe Quispe sostiene, nelle linee del katarismo radicale, che gli indigeni debbano salire al potere e creare un nuovo Stato. A questo fine, Quispe crea l'Esercito Guerrigliero Tupak Katari (1982) per combattere la 'guerra comunitaria' contro lo Stato boliviano e, come segretario della CSTUCB (a partire dal 1998) influenza profondamente il sindacato contadino, creando anche un partito, il Movimento Indio Pachakuti (Pacha, tempo e spazio, e Kuti, ritorno, inteso come rivoluzione), che propone la ricostituzione del Qullasuyu e pone l'accento sulle comunità aymara come riferimento politico e culturale di riconfigurazione dello Stato (Girardi 2009).

<sup>65</sup> Frammento del discorso tenuto dal Vicepresidente in occasione di un seminario organizzato dal Ministero delle Finanze a La Paz il 20 gennaio 2009.

All'opposto del radicalismo di Quispe, il MAS propone un' 'identità indigena flessibile' che “anche se considera i progetti radicali del katarismo, le posizioni della CSTUCB e degli ayllus dell'Altipiano, li unisce all'indianismo moderato di altre vertenti” a creare un 'indianismo inclusivo' che si affianca a richieste di altri settori della società civile quali la nazionalizzazione delle risorse e dei servizi pubblici che si traduce in un'ideologia che, seppur pone una gran enfasi sul nucleo politico ed economico indigeno, è in grado di far convivere espressioni ideologiche diverse, popoli ed organizzazioni diverse adottando un “nazionalismo inclusivo e flessibile” (Girardi 2009: 43, 45).

L'*hermano* o il *compañero* Evo, a seconda della traiettoria indigena o sindacalista di chi a lui si riferisce, unisce nella sua figura le diverse ideologie del variegato fronte che si oppone alla politica neo-liberale e che incarna il 'proceso de cambio': il socialismo della sinistra e degli intellettuali 'bianchi', il sindacalismo contadino e dei produttori di foglie di coca (*cocaleros*), e le rivendicazioni identitarie, di diritti e politiche indigene. Anche se il “MAS è prima di tutto un sindacato di produttori di coca [...] è andato oltre le politiche particolaristiche per affrontare questioni che risuonano con boliviani che non sono né produttori di coca né remotamente indigeni. [Il MAS] sposa strategicamente un discorso di classe con un discorso etnico e li combina in un discorso anti -globalizzazione” (Canessa 2006:252). Morales fa un uso articolato di simboli provenienti da realtà e prospettive diverse a divenire Evo come 'padre', non tanto della (pluri)nazione boliviana, quanto delle diverse organizzazioni che sono confluite nella Rivoluzione Democratica.

Evo come padre è un'immagine che mi viene ripetutamente proposta da leader indigeni, sindacali e contadini, “l'immagine omogenea della famiglia” (Hertzfeld 1992:108) come metafora e base simbolica della nazione viene declinata da Morales ad accogliere figli di origine e traiettoria diversa, a costruire una pluralità di nazioni e appartenenze che si riconoscono nella comune figura paterna del Presidente. Quindi, mantenendo la funzione simbolica “[del]la parentela [come] veicolo principale [...] dell'immaginare la comunità nazionale” (Hertzfeld 1992:76) Morales la usa in un modo inedito, non per selezionare, e escludere chi non ne fa parte, ma per includere, sotto la sua paternità, figli che non si riconoscono uguali tra loro.

A consolidare l'immagine di Evo padre della nuova Bolivia, Morales partecipa, o si millanta la sua partecipazione, ad innumerevoli eventi; la sua leadership è contraddistinta sia da una relazione 'faccia a faccia' con le basi – movimenti che costituiscono le fondamenta del MAS, sia attraverso il valore simbolico della sua presenza come vicinanza alla base che si esprime sotto la forma di ripetuti 'rituali del consenso' (Abélès 2001). Questa 'onnipresenza' di Morales è dovuta al fatto che questi è “l'articolatore centrale dei diversi settori sociali che formano il MAS” (Stefanoni e Do Alto 2006:72) che vedono nella sua presenza e partecipazione una fonte di appartenenza e legittimazione.

I principi di ciò che i movimenti indigeni vogliono dallo Stato, gli elementi che costituiscono il 'Pachamamismo', sono i simboli indigeni usati da Morales. Questi sono: *chacha warmi* ovvero l'equità di genere basata sulla complementarietà di uomo e donna nella coppia come principio duale base della società; *suma q'amaña*, (aymara del *buen vivir*) come principio di vita in armonia con la natura basato sulla 'trilogia morale' Inca (non essere pigro, non essere bugiardo, non essere ladro); *l'ayllu*, come organizzazione base del territorio (Alvizuri 2009:224-225). A questi, a partire dalla campagna elettorale per le elezioni del 2002, Morales affianca temi cari al sindacalismo *cocalero*, il MAS fa infatti campagna elettorale per le elezioni distribuendo una “busta di plastica [...] con contenuto simbolico, mezza oncia di foglie di coca” (Escobar 2008:259), come la campagna contro le politiche di eradicazione della coltivazione della coca, che si basa sul principio che sia giusto coltivarla per il mercato interno e che la *hoja sagrada* sia principio base per l'identità andina, e al socialismo – sindacalismo, quali la nazionalizzazione degli idrocarburi.

Descrivendo la traiettoria del MAS, Filemon Escobar (2008), un militante e politico che partecipa all'ideazione ed ai primi passi del MAS, descrive nel racconto che fa della creazione del MAS, i *coclaeros* come gli eredi dei minatori (protagonisti della rivoluzione del 1952) in qualità di protagonisti delle lotte contro i governi liberali – neoliberali e voce delle masse. Nel racconto le foglie di coca hanno un enorme spazio e vengono lette come simbolo su cui si basa sia l'identità degli indigeni e contadini andini, sia la lotta delle classi subalterne che porta all'elezione di Morales. I *cocaleros*, che si organizzano a partire dalla fine degli anni '80 per respingere le politiche di eradicazione della coltivazione volute dagli USA, si inseriscono nella CSTUCB a partire dall'inizio degli anni '90 e la difesa della foglia di coca si diffonde nel

movimento contadino.

Questo avviene grazie al fatto che i *cocaleros* adottano una “narrativa culturalista per difendere la 'foglia sacra' che articola un immaginario nel quale la coca è sinonimo di dignità nazionale di fronte alle aggressioni dell' 'Impero'” (Stefanoni e Do Alto 2006:25) che la rende contemporaneamente un elemento identitario e un simbolo di difesa nazionale antimperialista. Attraverso la 'Marcia per la Vita, la Coca e la Sovranità' del 1994, la foglia di coca diviene elemento di “rivendicazione tanto economica quanto culturale-nazionale [e] principio di articolazione tra contadini e comunità indigene” e il MAS dirige questo nuovo movimento etno – sociale (Girardi 2009:42). Il MAS di Morales adotta un profilo anti-neoliberale e antimperialista che articola la difesa della coca come una difesa della cultura andina a favore dell'identità ('Coca uguale Identità') e della sovranità ('Coca uguale Sovranità') nazionali.

Il processo che porta Morales al potere “coniuga forme simboliche eterogenee che dipendono da contesti storici distinti e sfalsati” (Abélès 2001:78) quali il socialismo, il sindacalismo, l'indianismo – katarismo e l'agenda dei movimenti indigeni orientali che vengono presentate come unite e 'naturali', ovvie, spontanee e quindi la legittimità e l'autorità del MAS si basa sulla naturalizzazione di una varietà di ideologie, che hanno come comune divisore la subalternità e la volontà di cambiare il sistema, presentate come senso comune (Shore e Wright 1997). Questo processo di “indianizzazione della sinistra [...] combina elementi del discorso nazionalista rivoluzionario degli anni cinquanta al katarismo degli anni settanta” (Stefanoni e Do Alto 2006:14) e si basa sulla diffusione dell'idea che il sindacalismo, visto come canale fondamentale per la lotta politica, deve venir adottato come strumento per andare oltre i partiti tradizionali, pesantemente criticati, a riscoprire la cosmovisione indigena come radice per le lotte e le aspirazioni delle classi marginali (Escobar 2008).

Varie voci propongono le idee di Reinaga, l'indianismo, il katarismo e la Rivoluzione Democratica come se fossero 'coesistenti', 'contemporanee' invece che divise da trent'anni, sintomo sia di quanto l'indianismo sia presente nelle mobilitazioni rivendicative, sia di quanto “la politica armeggia con il passato ed il presente, sfrutta le risorse simboliche rilevanti di temporalità eterogenee (Abélès 1989:18). L'unità di diverse ideologie è assicurata grazie al



potere unificante dell'ideologia del MAS, del MAS come classe dirigente (Althusser in Sharma e Gupta 2006). Secondo Fuentes: “per capire questo nuovo progetto nazionale di liberazione è necessario contestualizzarlo nella memoria lunga e breve. Oggi il MAS – IPSP rappresenta la continuità, e allo stesso tempo il superamento di queste due memorie. Si nutre tanto della storia delle lotte anticoloniali e antimperialiste come delle esperienze dei kataristi, combinando correnti e pensieri indigenisti, nazionalisti e quelli provenienti dal marxismo minerario in un nuovo nazionalismo indigeno” (Harnecker e Fuentes 2008:54).

Dando voce ai settori esclusi, e 'cavalcando' l'unità appena raggiunta da questi, Morales è in grado di creare una piattaforma comune e vince le elezioni presidenziali. Il MAS vince le elezioni del 2005 con il 53% dei voti con un “governo di poncho e cravatta” incarnato dall'indigeno e *cocalero* Evo Morales come Presidente e il guerrigliero, bianco, intellettuale Alvaro Garcia Linera come Vice Presidente in “un'alleanza di classi e etnie che esprime il rincontro tra i boliviani, la riconciliazione della Bolivia con se stessa” (Stefanoni e Do Alto 2006:17), la congiunzione tra le due Bolivie del katarismo. La scelta di Garcia Linera non è ovviamente casuale ma corrisponde alla volontà di unificare le diverse tendenze che animano le rivolte popolari di quegli anni. Secondo il racconto – testimonianza di Filemon Escobar:

“la nostra linea politica consisteva nel fatto che chi accompagnasse Evo dovesse necessariamente avere le seguenti caratteristiche: avere la pelle bianca, in modo che l'uomo della civilizzazione occidentale si sentisse rappresentato, essere parte della intelligenza [...] ma soprattutto affrontare gli errori della vecchia sinistra” (2008:262).

Garcia Linera quindi, non solo bilancia il peso simbolico del primo presidente indigeno e rappresenta 'l'altra metà' della Bolivia, ma incarna anche la necessità di andare oltre i vecchi partiti e le vecchie ideologie.

L'esecutivo di Morales pianifica di governare con i movimenti sociali e le organizzazioni e per questo si creano la Coordinatrice Nazionale per il Cambio – CONALCAM, che coordina i movimenti sociali ed è affiliata al MAS e la Coordinatrice delle Organizzazioni Indigene – Contadine della Bolivia -COINCABOL braccio tecnico del Patto di Unità. Il Patto di Unità è un patto di collaborazione atto alla mobilitazione su basi programmatiche e agenda politica

comuni, sancito tra le cinque principali organizzazioni della società civile boliviana, tra le quali le due indigene, la CIDOB ed il CONAMAQ, e le tre sindacali – contadine la CSTUCB, la CNMCIO – BS, e la CSCIB che dà vita alla COINCABOL che consiste nel 'braccio' tecnico – programmatico del Patto stesso e che ha come fondamentale compito quello di collaborare con il governo nel disegno delle riforme pro – società civile.

L'insediamento del 'primo presidente indigeno' avviene tra il 21 e il 22 gennaio 2006 con tre cerimonie: una a Tiwanaku, e le altre due a La Paz. Fin dall'"incoronazione" di Morales a Tiwanaku, l'arena internazionale dà all'elezione del 'primo presidente indigeno' una notevole importanza. In occasione della cerimonia di insediamento sono presenti centinaia, se non migliaia, di rappresentanti indigeni da tutto il mondo. L'elezione di Morales, e il processo che propone, canalizza da subito un'enorme attenzione internazionale e mediatica che contribuisce a creare la Bolivia come simbolo. Organizzazioni non governative in tutto il mondo, il movimento indigeno internazionale e coloro che lavorano con, e per, la 'causa' indigena all'interno di varie organizzazioni ed agenzie, salutano l'elezione di Morales come un momento fondamentale per il progresso della 'questione' indigena.

In questo senso, l'intronizzazione di Morales a Tiwanaku offre una rappresentazione e esibizione dello Stato che dà forma alla percezione della gente dello Stato boliviano come indigeno e rivoluzionario (Sharma e Gupta 2006). Nelle parole di Escobar: “un aymara, leader dei *cocaleros*, arriva al Palazzo di Governo, commuovendo il mondo intero ed in particolare il mondo occidentale, il mondo industriale, con il messaggio e l'evidenza che in Bolivia, dopo più di 514 anni, è vigente la civilizzazione andina e amazzonica [...] che cerca di vivere in armonia con la natura e con gli altri” (2008:272). Questo “simbolismo molto convincente” presenta al mondo il primo presidente indigeno come sintesi di “difesa dell'etnicità [e] difesa delle risorse naturali” che unisce la coscienza etnica alla politica delle classi (Crabtree 2009:9,14).

Durante la cerimonia Morales “si presenta come un Indiano generico composto da elementi delle differenti [...] 'nazioni' indiane” (Galinier e Molinié 2006: 135) anche se, come vedremo a breve, i simboli che il suo governo usa nell'attuazione del 'proceso de cambio' sono aymara,

il nazionalismo del governo Morales è un nazionalismo aymara e andinocentrico, la pluralità di simboli usati da Morales sposa l'idea di creare uno Stato Pluri-nazionale. Evo Morales è presentato metaforicamente come padre della Bolivia e le tendenze sopracitate (sindacalismo, socialismo e indianismo - katarismo) e gli intellettuali e leader di spicco che le portano avanti, formano la base ideologica del 'proceso de cambio' di cui si fa portavoce Morales, processo atto alla riforma radicale dello Stato.

Simboli e immagini che segnano l'appartenenza alla nazione (alla pluralità di nazioni) si personificano in *Evo Pueblo* che incarna la Bolivia plurale essendo lui indigeno, sindacalista e socialista. Morales è quindi “al tempo stesso un esemplare unico e un interprete privilegiato” (Abèlès 2001:82,87) della nuova Bolivia in costruzione. Durante il suo discorso a Tiwanaku, Morales sottolinea le diverse 'appartenenze' accostando gli indigeni, l'anticapitalismo e i guerriglieri di sinistra come esempi e fondamenti della costruzione del futuro governo:

“chiedo agli indigeni che mi controllino e, se non riesco ad avanzare sufficientemente, che mi spingano; siamo di fronte al trionfo di una rivoluzione democratica e culturale... passiamo dalla resistenza alla presa del potere. Dimosteremo che si possono sconfiggere democraticamente gli interessi esterni; vogliamo continuare ad avanzare per liberare la Bolivia e l'America Latina. Continueremo le lotte di Tupak Katari e i compiti che ci ha lasciato il Che” (Morales citato in Stefanoni e Do Alto 2006:16).

### **3.2 Il proceso de cambio.**

Il 'proceso de cambio', ovvero la radicale riforma dello Stato, si basa su un programma che il MAS – governo ricalca dalle richieste dei movimenti sociali, ovvero: la nazionalizzazione degli idrocarburi, la convocazione di un'Assemblea Costituente che rifondi lo Stato, la difesa della coltivazione della coca, il disegno di politiche sovrane ed indipendenti dall'influenza statunitense (Stefanoni e Do Alto 2006). Questa nuova politica si avvia ad aprile 2006 con un atto di aperto allineamento anti-statunitense quando la Bolivia aderisce all'Alternativa Bolivariana per le Americhe - ALBA, un progetto di cooperazione politica, sociale ed economica tra i paesi dell'America Latina voluta dal Venezuela e da Cuba in alternativa all'Area di Libero Commercio delle Americhe degli Stati Uniti. A maggio dello stesso anno si decreta la nazionalizzazione degli idrocarburi e ad agosto si insedia a Sucre l'Assemblea Costituente.

Tema caro ai movimenti indigeni, l'Assemblea Costituente, è uno dei primi ad essere trattato dal governo che il 6 agosto, giorno dell'insediamento dell'Assemblea, inaugura i lavori dell'Assemblea. La giornata è definita da Morales “*jacha uru*” (il 'gran giorno' o 'giorno del principio') che simbolicamente segna il passaggio dalla 'vecchia' alla 'nuova' Bolivia. Nello stesso discorso Morales accosta “i nostri ayllus e le nostre capitanie<sup>66</sup>” come espressione dell'“indianità’ inclusiva e dice che con l'inaugurazione dell'Assemblea Costituente “non stiamo parlando di una semplice riforma costituzionale, stiamo parlando di rifondare la Bolivia”. La volontà di riformulare la Costituzione, per ristrutturare il paese, deriva dall'esigenza degli esclusi che 'emergono' a partire dagli anni '90, in primo luogo gli indigeni, e che determinano un mutamento della realtà e delle priorità della società; questi intendono, attraverso la riforma della Costituzione, giocare un ruolo guida nella nuova politica della Bolivia (Crabtree 2009).

Alla riforma della Costituzione partecipano attivamente i popoli indigeni:

“siamo stati presenti nell'assemblea costituente, attraverso la mia persona, dove vari dirigenti delle organizzazioni indigene delle terre basse sono stati presenti ed hanno inciso nelle diverse commissioni affinché i nostri diritti venissero inclusi, è stato un lavoro molto duro e ci sono state volte in cui i dirigenti non hanno dormito lavorando perché altrimenti, anche se erano presenti, nessuno si ricordava della loro presenza, nessuno si ricordava dei popoli indigeni.” (intervista a Nelida Faldin).

La richiesta di una nuova Costituzione viene inizialmente portata avanti dai movimenti indigeni dell'Oriente, che ne discutono a partire dalla prima marcia e che elaborano la richiesta nel corso del decennio successivo, a cui si aggiungono gli indigeni dell'Altipiano ed infine gli altri settori e movimenti della società civile che, unitisi per le proteste della 'Rivoluzione Democratica', conformano spazi di dibattito pubblico tra settori e movimenti diversi secondo una “forma di democrazia diretta” che palesa “un potere costituente emergente” (Tapia 2009).

---

<sup>66</sup> Organizzazioni politico - amministrative dei popoli guarani.

I popoli andini presentano una loro proposta all'Assemblea Costituente nella quale danno voce alle loro aspirazioni. Il testo inizia con i 'principi fondamentali' che sono: coppia, unità, fratellanza, reciprocità, complementarietà, equilibrio, consenso, rotazione, integralità, lavoro, abbondanza, e armonia. Ai principi seguono le proposte che si focalizzano sull'equilibrio tra natura e umanità con la formula di “principi del sistema politico *suma qamaña*”. Nella proposta si chiarisce che i popoli indigeni sono i primi abitanti del territorio che si chiama Qullanasuyu invece che Bolivia, il territorio – Stato è duale (nord – sud, *arriba – abajo*) e lo Stato si dovrebbe organizzare seguendo questo criterio territoriale. Tra i 'doveri delle persone e della società' alla trilogia non rubare, non essere pigro, non mentire si aggiunge non essere libertino e non uccidere. I modi di governare lo Stato e gestire il territorio sono ricalcati dall'amministrazione andina dell'*ayllu*.

La convocazione dell'Assemblea Costituente viene vista come uno dei maggiori successi del governo Morales:

“per quello che riguarda il MAS, dal punto di vista dei risultati più grandi, il suo risultato più grande è stato quello di avere l'assemblea costituente, questo è stato il risultato più grande, un risultato che noi aspettavamo per poter riorganizzarci e riformare la struttura dello Stato boliviano in modo che ci tenessero in conto [...] siamo proprio noi, le cinque confederazioni che abbiamo richiesto l'Assemblea Costituente presentando una domanda congiunta e proponendo e confrontandoci”.

(intervista a Nelida Faldin)

Questo percorso del movimento indigeno viene raccontato dai membri dell'assemblea costituente, durante un incontro – scambio con i membri dell'assemblea costituente nepalese che si tiene a marzo 2010, come un lavoro diviso in tre fasi: le azioni pre-costituente, le discussioni durante la redazione della Costituzione, ed infine l'attuazione; questi momenti rispondono all'esigenza dei popoli indigeni di reagire alla condizione di oppressione e resistenza durata cinquecento anni fino a quando, a partire dagli anni '90, e durante due decenni fino a metà del 2000, i popoli indigeni concentrano le proprie richieste in una radicale riforma dello Stato che non li veda più come esclusi ma come protagonisti.

Cárdenas, allora presidente della commissione 'vision país', che definisce come la colonna vertebrale dell'assemblea costituente, descrive i lavori di stesura e discussione come caratterizzati da un contatto costante con la popolazione e con le comunità rurali fino ad allora abbandonate, contatto e dialogo che serve a informare l'assemblea costituente sulla situazione reale del paese; la Costituzione è stata “scritta dal basso” quindi “è uno specchio della società boliviana”. L'assemblea è presentata come l'incarnazione della popolazione della Bolivia 'reale' che partecipa all'assemblea stessa, attraverso i propri rappresentanti eletti direttamente, e che presenta proposte. Cárdenas descrive questo processo come di de-colonizzazione, per la prima volta tutti i tipi di classi e persone sono presenti nell'assemblea che disegnerà il futuro dello Stato. Si sottolinea numerose volte la partecipazione dei popoli indigeni all'assemblea costituente durante la quale i rappresentanti dei popoli indigeni sono rimasti 'vigili' affinché i loro diritti venissero inseriti nel testo costituzionale.

L'Assemblea è composta da 255 costituenti eletti dalla popolazione boliviana, 137 dei quali (il 53,7%) eletti tra le file del MAS. La maggioranza semplice non basta ad approvare la Costituzione, che ha bisogno dei due terzi dell'Assemblea, e i lavori della costituente sono contraddistinti dalla netta contrapposizione tra il MAS e l'opposizione che rende il lavoro della costituente una 'lotta' tra parti e lo prolunga oltre il termine stabilito. A partire dall'inizio dei lavori, le differenze tra il governo, e i costituenti pro-MAS, e l'opposizione si rendono palesi e la Costituzione che viene elaborata rispecchia questi scontri e finisce per venir, internamente, approvata solo dagli esponenti del MAS senza i rappresentanti dell'opposizione (Rodríguez Veltzé 2009).

In funzione dell'opposizione di alcuni partiti e settori, soprattutto impresari dell'Oriente, al testo uscito dal processo costituente si organizza un referendum per l'approvazione della costituzione. Il 2008 e il 2009 sono anni di scontri tra il governo del MAS, appoggiato dai movimenti ed organizzazioni contadine -indigene e delle sinistre, e le oligarchie dell'Oriente (i 'verdi') che propongono le autonomie dipartimentali e un referendum che revochi il potere al Presidente. Secondo le parole di Morales il 2008 è stato un “anno chiave per cambiare la storia della Bolivia” che conferma la fiducia a Morales, attraverso il referendum di agosto a

cui fa seguito un tentativo di colpo di stato a settembre, quando i gruppi di potere dell'Oriente occupano edifici governativi e istituzionali, e si conclude con una marcia pro - Costituzione organizzata ad ottobre che ottiene la convocazione del referendum per la Costituzione, che si tiene il 25 gennaio 2009 e vince il sì – approvazione. La vittoria del sì viene descritta dal Vicepresidente García Linera come il momento a partire del quale “non ci sono più 'due Bolivie' ma una sola<sup>67</sup>”, intendendo che la teoria delle due Bolivie di Reinaga cessa di rispecchiare la situazione a seguito dell'unione delle diverse anime della Bolivia attraverso una nuova Costituzione che rappresenta tutti i boliviani.

Per celebrare il successo del governo, e della marcia per la Costituzione, il Ministero di Presidenza e il Viceministero di Coordinamento con i Movimenti Sociali e la Società Civile pubblicano un libro su “La marcia per la Nuova CPE. Costruendo e conducendo un nuovo paese”. Il libro viene regalato dal Ministero degli Affari Esteri ai membri del Foro durante la loro visita nel 2010 e ne ricevo una copia anche io. Raccogliendo testimonianze, discorsi e foto dei membri del governo e dei leaders che organizzano la marcia, il libro esemplifica la propaganda governativa per la nuova Costituzione.

Fin dall'esergo (“dalla resistenza siamo passati alla ribellione, dalla ribellione alla rivoluzione”) che cita un frammento di un discorso di Morales, si chiarisce la volontà di raccontare il momento attuale come fase finale di un lungo percorso. La presentazione, di Sacha Llorenti Soliz, Viceministro di Coordinamento con i Movimenti Sociali e la Società Civile, chiarisce l'esergo e definisce la “resistenza” come resistenza ai poteri coloniali e repubblicani, la “ribellione” come ribellione alle politiche neoliberali ed infine la “rivoluzione” intesa come la Rivoluzione Democratica e la presa di potere del MAS. Il simbolico percorso che unisce le rivolte dell'epoca coloniale a quelle della Rivoluzione Democratica è sottolineato anche dall'uso degli eroi aymara, Llorenti parla infatti della marcia del 2008 come “cammino che hanno percorso i Willca, gli Apaza, i Katari, le Sisa” unendo gli eroi anticoloniali ai 'ribelli' attuali.

Il libro racconta la marcia del 2008 come culmine di un processo che parte da molto lontano e

---

<sup>67</sup> Discorso tenuto dal Vicepresidente nella sede della CSTUCB il 4 novembre del 2008.

culmina nell'Agenda di Ottobre (richieste di nazionalizzazione degli idrocarburi e Asamblea Constituyente che formano la base della propaganda elettorale del MAS) e ne descrive la composizione “prima marcia nazionale” e la motivazione, richieste indigene che finiscono per comprendere altri settori. La volontà popolare espressa dall'Agenda di Ottobre è opposta dal “golpe civico-prefetturale” a cui i movimenti e le organizzazioni rispondono con la convocazione della marcia come “strategia di appoggio al governo nazionale”. Il testo continua con foto della marcia e frammenti di discorsi del Presidente e dei partecipanti alla marcia e si conclude con il “trionfo della Costituzione dei popoli, con i popoli e per i popoli” che segna “non solo un nuovo cammino per la Bolivia ma un orizzonte a livello latinoamericano, segnalando un esempio di cammino forgiato come parte di un progetto alternativo al neoliberismo imposto”.

In appendice il discorso integrale di Morales in occasione della vittoria del referendum, discorso nel quale si rende evidente la rappresentazione della storia attuale come culmine di un lungo processo e sovrappone gli avvenimenti recenti a quelli storici legando il tentativo di colpo di stato all'esecuzione di Tupak Katari:

“non ci saranno né quattro prefetti né quattro civili che possano smembrare la Bolivia come quattro cavalli hanno smembrato Tupak Katari [...] non dobbiamo dimenticare quello che ha detto nostro nonno Tupak Katari: 'io muoio ma tornerò e sarò milioni'. I milioni sono qui”.

Partecipando alla riunione tra membri dell'assemblea costituente nepalese ed ex – membri dell'assemblea costituente boliviana di cui si accennava, le divisioni tra MAS e opposizione vengono ritenute 'colpevoli' di aver levato spazio e tempo alla discussione interna. A parere di Raul Prada, nonostante i conflitti interni ed il fatto che il Parlamento abbia modificato il testo presentato loro dall'Assemblea, la prima parte e le questioni per lui fondamentali sono rimaste intatte. Di fondamentale importanza sarebbe la questione di rendere lo Stato un mero amministratore, questione che la popolazione ha difeso partecipando e controllando i lavori in un'ottica di partecipazione della popolazione allo Stato che amministri e rispetti la visione politica della popolazione stessa a creare il nuovo Stato come strumento della società – esecutore del volere del popolo.



Nel preambolo della Costituzione si elencano i tratti dello Stato che si intende costruire: da un primo paragrafo (globale) in cui si descrive il carattere di legame fondamentale con la Madre Terra; si passa ad un secondo paragrafo (fondante) sulla Bolivia plurale, le forze del cambio (indigeni e sindacalisti) e i temi fondamentali (anticolonialismo basato su autodeterminazione e territorio); nel terzo paragrafo si elencano i principi su cui il nuovo Stato si regge, principi che fanno capo al *vivir bien/buen vivir* come elemento base e che include i principi base di rispetto, uguaglianza, armonia, redistribuzione, complementarietà e armonia; nel quarto paragrafo si delinea il drastico cambio tra il passato neoliberale e coloniale e il futuro plurinazionale e autodeterminato. Dalla Costituzione prende origine il 'proceso de cambio' che si articola in varie riforme legislative e che si basa sui principi della decolonizzazione e nuovo nazionalismo (aymara) e il 'Pachamamismo'.

I temi della 'questione' indigena sono presenti in ognuna delle sezioni della Costituzione boliviana che tratta di autodeterminazione, sviluppo e territori e che integra i diritti indigeni non riconosciuti dalla precedenti Costituzioni. L'inclusione viene proposta dai partecipanti all'assemblea costituente come risultato sia della partecipazione diretta dei popoli indigeni alla stesura della Costituzione, sia come l'espressione del necessario riconoscimento dei popoli indigeni come parte, maggioritaria, del paese. Gli stessi partecipanti parlano della lotta indigena per il riconoscimento della ILO 169 (nel 1989) come passo fondamentale di questo riconoscimento degli indigeni come cittadini e che porta alla modifica della Costituzione (del 1994) che per la prima volta riconosce l'esistenza dei popoli indigeni e dei loro diritti di accesso alla terra, alla lingua e alle proprie tradizioni. Gli ex-membri dell'assemblea costituente, gli esponenti del governo ed i leader indigeni legano quasi sempre i propri discorsi - racconti riguardo il riconoscimento dei diritti indigeni in Bolivia alla convenzione ILO 169 e all'UNDRIP, percepiti come strumenti fondamentali, e tutt'ora usati, per il riconoscimento di questi diritti.

Nel secondo articolo della Costituzione, dopo aver descritto nel primo la Bolivia come Stato Sociale Unitario di Diritto Plurinazionale Comunitario che si fonda sulla pluralità ed il pluralismo, si parla dei diritti dei popoli indigeni :

“data l'esistenza precoloniale delle nazioni e popoli indigeni originari contadini e

il dominio ancestrale sui propri territori, si garantisce la loro libera determinazione nel marco dell'unità dello Stato che consiste nel diritto all'autonomia, all'autogoverno, alla propria cultura, al riconoscimento delle istituzioni e la consolidazione delle entità territoriali”.

Si garantiscono quindi autodeterminazione e diritti territoriali.

Lo Stato assume come principi etici e morali la 'trilogia etica Inca' di non essere pigro, non essere bugiardo, non essere ladro, il *vivir bien* (articolo 8), si basa sulla decolonizzazione della società (articolo 9) e riconosce come forme di governo riconosciute la democrazia diretta e partecipativa, la democrazia rappresentativa, e la democrazia comunitaria (articolo 11).

Il quarto capitolo è dedicato ai 'diritti delle nazioni e popoli indigeni originari e contadini' definiti come:

“tutte le collettività umane che condividano identità, cultura, lingua, tradizione storica, istituzioni, territorialità e cosmovisione, e la cui esistenza sia anteriore all'invasione coloniale spagnola”.

Questi godono, tra gli altri, al diritto all'autodeterminazione, alla territorialità, a che le loro istituzioni siano parte della struttura dello Stato, alla titolazione collettiva dei territori, all'esercizio dei loro sistemi politici, giuridici e economici in accordo con la loro cosmovisione, alla gestione autonoma dei propri territori e risorse naturali rinnovabili.

Ai popoli indigeni originari contadini viene riconosciuto il diritto di esercitare le proprie funzioni giurisdizionali e di competenze attraverso le proprie autorità e secondo i propri principi, valori culturali, norme e procedimenti (articolo 190) mentre la proprietà collettiva viene riconosciuta negli articoli 393 e 403 come diritto alla terra, all'uso e sfruttamento delle risorse naturali rinnovabili, alla consulta previa e informata ed al diritto di “definire il proprio sviluppo in accordo ai propri criteri culturali e principi di convivenza in armonia con la natura”. Il territorio cui hanno diritto viene definito come: “aria di produzione, di uso e conservazione delle risorse naturali, spazi di riproduzione sociale, culturale e spirituale”, quindi risponde alla definizione internazionale di questi concetti e richieste.

Nell'articolo 384 si fa riferimento alla coca come “patrimonio culturale, risorsa naturale

rinnovabile della biodiversità della Bolivia, e come fattore di coesione sociale” che lo Stato si impegna a proteggere. Il sistema educativo è interculturale e bilingue, legato a diritti individuali come collettivi, partecipativo e deve includere la comunità.

Nel suo complesso la Costituzione definisce quindi i popoli indigeni (originari contadini) come 'legittimi' abitanti della Bolivia a cui garantisce il diritto all'autodeterminazione, attraverso l'autogoverno e il riconoscimento delle proprie pratiche politiche e amministrative (democrazia comunitaria), il diritto alla proprietà (collettiva e individuale) sui propri territori, definiti come spazi di generazione di risorse economiche, autonomia gestionale e politica e riproduzione socio-culturale, e il diritto di definire il proprio sviluppo in accordo con le proprie cosmovisioni e l'armonia con la natura. La Costituzione riconosce quindi tutti quei diritti (le 'questioni' indigene) richiesti, discussi e codificati dal movimento indigeno internazionale; tutto questo nel quadro del nuovo paradigma, intellettuale e di sviluppo, di ritorno alle tradizioni indigene e armonia con la natura (Pachamamismo).

Oltre a rivoluzionare la struttura dello Stato attraverso la Costituzione e le nuove leggi, l'esecutivo del MAS è caratterizzato da un'importante presenza di esponenti indigeni nel governo e nelle istituzioni: “il governo assomigliava alle delegazioni e missioni ONU mentre ora assomiglia al popolo che governa<sup>68</sup>” nelle linee di ciò che Reinaga si augurava avvenisse. Non solo i popoli indigeni sono presenti, e in molti casi dirigono, le istituzioni, ma si sta tentando, con risultati contraddittori, di cambiare la struttura razzista della società.

Questa 'apertura' delle istituzioni agli indigeni, che fa sì che la classe dirigente inizi ad assomigliare al paese che governa, viene generalmente malvista dell'élite bianca ma anche da quanti sostengono che l'apertura sia visibilizzazione, non reale inclusione, e che Morales ha avuto il gran merito di visibilizzare i popoli indigeni ma non li ha inclusi:

“il problema ora è che noi non stiamo partecipando attivamente al nostro Stato plurinazionale, attivamente e militantemente come originari, che ci chiamiamo aymara, quechua, chiquitanos, guaraní, altri decidono per noi. Questo manca al fratello Evo, che noi abbiamo partecipazione attiva attraverso la nostra identità come popolo aymara, quechua, chiquitanos, guaraní, etc etc perché gli indigeni

---

<sup>68</sup> Intervista a personale ONU in Bolivia.

siamo la maggioranza in Bolivia e come maggioranza dovremmo essere la maggioranza anche lì dentro, nell'Assemblea Plurinazionale, nelle Assemblee Dipartimentali e così in tutta la struttura. Credo che ora ci manca fare questo lavoro, il lavoro di mostrare il volto per poter stare lì dentro. Credo che abbiamo ancora molto lavoro” (intervista a Saturnino Tola).

L'apertura istituzionale agli indigeni si palesa anche nella creazione di nuovi Ministeri e Viceministeri che rispondano alle necessità e desideri della base del MAS (come i Viceministeri di Decolonizzazione, Interculturalità, Autonomia Indigena Originaria Contadina, Giustizia Comunitaria) e, come abbiamo visto, nell'entrata di leaders delle organizzazioni e dei movimenti nel governo. Ciononostante, “i dirigenti delle organizzazioni sociali che si sono inseriti nel governo o nel parlamento non come rappresentanti delle rispettive organizzazioni sociali nel governo, ma in modo personale e per invito del presidente [e] quando si producono discrepanze [con il MAS] si realizza la sostituzione del rappresentante o autorità” e tra il primo mandato e il secondo solo due Ministri (Choquehuanca agli Esteri e Arce Catacora all'Economia) e il Vicepresidente mantengono i loro incarichi (Davalos, Montes, Zegada 2010:18).

Altro processo che scandisce il cambiamento è la tendenza (opposta a quella post Rivoluzione del 1952) di indianizzare i propri cognomi. Esempi come questo servono a esemplificare la ricerca di un'identità che sia socialmente valorizzata in risposta al razzismo dei decenni precedenti (Alvizuri 2009:240/241). Oltre all'"indianizzazione" dei cognomi, si ha anche un'indianizzazione dei simboli dell'ufficialità. Tra questi gli abiti del Presidente e di alcuni membri dell'esecutivo come il Ministro degli Esteri Choquehuanca.

Morales passa dalle *chompas* (maglioni) utilizzate anche durante incontri ufficiali, come quelli con Zapatero, re Carlo di Spagna, e i Presidenti di Sudafrica, Cina e Francia, a abiti ufficiali che ricalcano la creazione di nuovi simboli che contraddistinguono il suo esecutivo. Come elemento di scarto dai precedenti governi, l'esecutivo di Morales adotta un atteggiamento anti-establishment anche nel vestiario, non indossando cravatte e vestendo abiti sportivi, che va un passo oltre grazie all'"invenzione" di una 'divisa' ufficiale disegnata appositamente per Morales dalla stilista Beatriz Canedo Patiño che crea gli abiti ufficiali con

materiali andini (lana di alpaca) adornati da motivi pre-ispanici. La scelta non è ovviamente casuale e contribuisce a creare l'ufficialità indigena del Presidente Morales. In un'intervista la stilista dice che in occasione della cerimonia di inaugurazione della presidenza ha confezionato un abito di “baby alpaca nera, con applicazioni di ricami Aymara, tessuti a mano, di oltre novanta anni fa, in colori naturali. Un antropologo ha certificato l'origine dei tessuti che un tempo appartenevano a un *cacique* Aymara, del dipartimento di La Paz, che riflette le radici del signor Morales<sup>69</sup>”.

Un discorso a sé va fatto riguardo alla relazione tra governo – MAS, cittadinanza e burocrazia. La percezione della 'gente comune' è che, seppur il 'proceso de cambio' stia portando avanti grandi e importanti riforme per la Bolivia, lo stesso si scontra con la monolitica resistenza della burocrazia boliviana. Quest'ottica risponde alla visione weberiana per cui “una volta stabilita, la burocrazia è tra le strutture sociali più difficili da distruggere” (Weber in Sharma e Gupta 2006:62) divenendo una 'casta' (Gramsci in Sharma e Gupta 2006). La 'casta dei burocrati', impermeabile al 'proceso de cambio', è percepita come una vestigia della 'vecchia' Bolivia, spesso ritenuta responsabile dei problemi ad attuare il 'proceso de cambio'. In un libro – intervista che Harnecker e Fuentes compilano in dialogo con membri dell'assemblea costituente e leaders delle organizzazioni indigene e contadine, Ramiro Llanos sostiene che i tecnici – burocrati “non sono in questa linea”, la linea del 'proceso de cambio' e che “ci vorrebbero trentatremila funzionari pubblici mentre noi non possiamo arrivare neanche ai tremila”, il fatto che le istituzioni siano ancora gestite, dal punto di vista tecnico – burocratico, da persone legate al passato sistema sarebbe la causa dei ritardi e dei malfunzionamenti (Harnecker e Fuentes 2008:196).

Se è vero che “ogni azione burocratica afferma la teleologia básica dello Stato” (Hertzfeld 1992:37) viene da chiedersi se la 'resistenza' burocratica sia, come è nella percezione comune, dovuta al fatto che questa rimane uno 'spazio' ancora da conquistare (da indianizzare) per la nuova classe dirigente boliviana, o se invece l'avere un nemico interno – capro espiatorio non serva effettivamente ad attribuire le colpe di lentezze o malfunzionamenti al 'vecchio sistema bianco e con mentalità coloniale'. In ogni modo, gli stereotipi comuni riguardo alla burocrazia boliviana la vedono come un reperto della passata epoca, una enclave che resiste alle forze del

---

<sup>69</sup> Intervista a El País del 2 Giugno 2012.

cambiamento e che corrompe chi vi accede.

Il 'proceso de cambio' viene teorizzato da Alvaro García Linera come un “lungo cammino [...] alla fine del quale c'è il socialismo comunitario”. Esponente di spicco della sinistra radicale boliviana e intellettuale marxista, García Linera (El Alvaro) è il principale teorico di un ideale di riforma della Bolivia in senso marxista. Nei suoi discorsi pubblici, usati anche a fini propagandistici dalla radio e il giornale governativi, il 'cittadino' García Linera esprime il suo ideale di rifondazione che sovrappone le prospettive indigene (comunitarie) a quelle marxiste (socialismo)<sup>70</sup>.

Durante un suo discorso messo in onda da un canale televisivo ed uno radiofonico, e intitolato appunto “il socialismo comunitario. Un contributo dalla Bolivia al mondo”, il Vicepresidente parla del suo ideale. Sostenendo che il sistema capitalista

“genera troppe contraddizioni [in quanto] apre alla conoscenza, la scienza e la ricchezza, ma nello stesso tempo genera troppe disuguaglianze, povertà e abbandono e non solo distrugge l'essere umano ma anche la natura”.

Il Vicepresidente propone la sua idea di socialismo come di qualcosa che corrisponde agli ideali indigeni in quanto entrambi si oppongono al capitalismo: “quando parliamo di socialismo, possiamo chiamarlo comunitarismo o *buen vivir*; stiamo parlando di qualcosa di diverso dalla società capitalista”. Per differenziare il socialismo comunitario da lui teorizzato dal socialismo sovietico e cinese, García Linera sostiene che

“ci sono state esperienze di comunismo nel contesto internazionale [...] ma un socialismo comunitario compiuto ancora non esiste [ed è] il contributo della pluralità boliviana alla lotta dei popoli del mondo per l'uguaglianza, la giustizia e l'equità”.

La retorica discorsiva del Vicepresidente, che adotta durante i suoi discorsi – propagande, prevede la demonizzazione del capitalismo (“il capitalismo è il lento suicidio dell'umanità”), la constatazione che essendo il capitalismo globale c'è bisogno di sviluppare una soluzione globale (“se immaginiamo una società futura, chiamiamola socialismo comunitario, deve

---

<sup>70</sup> Discorsi che vengono pubblicati in forma di pamphlet e si trovano nei Ministeri e nelle sedi istituzionali e poi raccolti in una pubblicazione della Vicepresidenza, “Alvaro García Linera. Discorsi, analisi, dibattiti”, pubblicata nel 2010.

essere anch'essa planetaria”) che unisca le sinistre del globo, la proposta del comunitarismo come 'antidoto' – alternativa. Una volta definito il comunitarismo come alternativa, il Vicepresidente ne rintraccia le forme nella società boliviana dove il comunitarismo ha resistito al capitalismo e lo sovrappone al socialismo, naturalizzando il socialismo:

“cos'è il socialismo? Se uno vuole difendere la natura è socialista, se uno non vuole la divisione della società in classi sociali è socialista, se uno è contro lo sfruttamento di un essere umano da parte di un altro essere umano è socialista, se uno vuole terminare con il colonialismo e l'imperialismo perché ci denigrano come esseri umani è socialista, se volete la fraternità universale e la distribuzione del benessere tra tutti e senza povertà né miseria è socialista”.

Il socialismo comunitario si può costruire in quei paesi, come la Bolivia, nei quali insieme al capitalismo persistono “strutture agrarie e contadine”. La Bolivia attuale sta vivendo una tappa intermedia nel passaggio dal capitalismo al socialismo, tappa che il Vicepresidente chiama di “Stato integrale” (concetto di Gramsci, opposto allo Stato apparente di Zavaleta) durante la quale si sviluppa la via democratica al socialismo.

Questo ideale teorico – ideologico del percorso che sta vivendo la Bolivia viene presentato in occasione dei numerosi discorsi del cittadino – Vicepresidente (atto di possessione della Vicepresidenza del 2010, riunione con la CSTUCB, conferenza universitaria, seminari e incontri internazionali), discorsi che la Vicepresidenza pubblica e diffonde sotto forma di opuscoli e attraverso i media. In un'ottica postcoloniale, García Linera usa il concetto di Zavaleta Mercado di 'Stato apparente', ovvero che “non riesce a condensare la totalità della società, rappresenta solo un pezzo privilegiato”, per descrivere la Bolivia fino all'avvento al potere di Morales, come uno Stato “coloniale – razzista, patrimonialista e subordinato a poteri esterni” al quale i popoli hanno resistito e poi contro il quale si sono opposti con le marce (movimenti orientali), il *cabildo* (organizzazione tradizionale delle Ande) e le assemblee (sindacali e di sinistra) e si sono organizzati intorno a un leader, Evo Morales.

Il Vicepresidente vede il “processo rivoluzionario” come diviso in tappe: il progetto e la volontà di potere del popolo (che in Bolivia avviene dal 2000 al 2003), la mobilitazione per il progetto (2003 – 2005), la conquista del governo (2005), lo scontro tra blocchi di potere antagonisti, desunta dalla teoria dell'equilibrio (stallo) catastrofico di Gramsci (2008 – 2009),

a cui segue il punto di biforcazione ed infine la tappa attuale di costruzione del nuovo Stato, uno Stato integrale che veda la “corrispondenza tra la società civile, i cittadini, le regioni, i lavoratori, le classi sociali e la loro rappresentazione politica statale” nell'orizzonte del socialismo. Concependo lo Stato come fondato su idee, discorsi, simboli, questi sono di origine indigena in quanto gli indigeni “sono la forza motrice della costruzione dello Stato”.

La 'teoria' di creazione di un nuovo sistema viene anche discussa in occasione di un seminario che si intitola “Pensando al mondo dalla Bolivia” (i cui atti vengono riuniti in un volume<sup>71</sup>) e che vede la partecipazione di intellettuali di sinistra boliviani e internazionali (tra i quali Toni Negri, Enrique Dussel, Gayatri Spivak, Immanuel Wallerstein, Ernesto Laclau, Michael Hardt, Raul Parada, Luis Tapia) durante i quali García Linera fa da moderatore. Durante il seminario si discute della Bolivia come nuovo modello di Stato, di relazione tra Stato e società civile, di modello di sviluppo, e si “pensa il mondo dalla Bolivia” discutendo di decolonizzazione, postcolonialismo e socialismo della, e dalla, Bolivia intesa come fucina di un modo nuovo di gestire la politica; gli intellettuali discutono sulla Bolivia e su come il suo modello serva al mondo per cambiare (a sua immagine). Riferendosi al lavoro ed alla prospettiva più volte enunciata nel seminario da García Linera della Bolivia come 'esperimento', Spivak sostiene che: “lascere una impronta per la trasformazione in tutti i casi” e che la “Bolivia è una straordinaria narrativa di liberazione”.

Il 'proceso de cambio' si basa, come abbiamo visto sulla volontà di riformare lo Stato, riforma in senso decoloniale (e postcoloniale) che punta alla creazione di una nuova società che si basi sui principi indigeni di vita. Il ricorso alla storia, sia alla storia recente della Rivoluzione Democratica, come incarnazione delle lotte che coniugano i diversi settori della società, sia alla storia aymara – andina di resistenza, “legittima l'azione e cementa la coesione di gruppo” (Hobsbawm e Ranger 1983:15) e delinea il percorso che l'esecutivo di Morales intende percorrere a costituire il nuovo Stato.

### *3.2.1 La decolonizzazione.*

Il discorso governativo e ufficiale riguardo al 'proceso de cambio' punta l'attenzione sul momento attuale come una fase di de-colonizzazione, intesa come recupero della tradizione e

---

<sup>71</sup> “Pensando el Mundo desde Bolivia. Ier ciclo de seminarios internacionales” Vicepresidenza dello Stato Plurinazionale, La Paz 2008.



rifiuto delle influenze occidentali (capitalismo, neo-liberismo, struttura burocratica e amministrativa 'bianca'). L'idea di decolonizzare la Bolivia vuole una rivoluzione che torni ai modi tradizionali di vita: “le trasformazioni non possono aver luogo che a patto di radicarsi nella continuità [...] la sovrapposizione nel presente di tracce reali o simboliche del passato” (Abélès 2001: 103-104) una trasformazione – rivoluzione che punta alla ricostituzione dei modi tradizionali – indigeni di vita.

Mostrando che le strutture coloniali si sono mantenute attraverso il tempo e sussistono nell'attualità, la rifondazione della Bolivia si prefigge di demolire queste strutture e recuperare le forme locali, la 'conoscenza ancestrale' indigena annichilita dal colonialismo e dal liberismo (Alvizuri 2009). Capitalismo e neoliberalismo sono identificati come elementi che hanno corrotto la società e lo Stato boliviani, elementi esterni e alieni che vanno sradicati: le “nuove o minoritarie formazioni discorsive ideologiche devono denaturalizzare le dominanti per contestarle e realizzare qualsiasi cambio” (Wright 1994:22). I rappresentanti di popoli ed organizzazioni indigene in Bolivia parlano di questa fase come di un momento di restituzione: il colonialismo, non solo storico ma contemporaneo e ideologico, deve venir smantellato così da veder restituiti loro diritti e dignità prima negati.

Lavaud sostiene che la novità ed indigenità del 'proceso de cambio' e del nazionalismo aymara sia in realtà “totalmente importata e creata dal colonizzatore di ieri [in quanto] i nuovi nazionalisti aymara sono [...] incitati, ispirati, finanziati da un congiunto di individui e gruppi del vecchio mondo, l'odiato conquistatore. [...] Questo nazionalismo aymara [sarebbe] l'ultimo avatar del colonialismo perché, tanto la sua ispirazione come la sua impostazione formale, sono inseparabili dalle reti intercontinentali nei quali sono inseriti” (Lavaud 2009:16-18). Io non condivido l'ottica “dominocentrica' [...] interessata solo ai meccanismi di dominazione o alle sue conseguenze” (Olivier de Sardan 2005:119) e, come più volte detto, preferisco concentrare l'attenzione sugli aspetti dialogici – processuali dell'incontro e sulle realtà che questo genera.

Identificando i passati governi come colpevoli di “copiare e mimare i fondamenti della cultura occidentale” il colonialismo interno dei passati governi è accusato di mantenere la maggioranza dei boliviani “nella povertà estrema, lo sfruttamento spietato, in massacri

permanenti, e concetti razzisti intollerabili” (Escobar 2008). A questo 'colonialismo interno' il 'proceso de cambio' oppone la decolonizzazione attraverso il recupero del pensiero ancestrale come momento di recupero della memoria (dell'identità) e di valorizzazione delle soggettività oppresse (Girardi 2009).

La necessità di cambiare lo Stato e le istituzioni passa attraverso una nuova strutturazione territoriale e concezione della sovranità, oltre che attraverso l'adozione di nuovi simboli nazionali. I popoli indigeni sono definiti come avanguardie del 'proceso de cambio' e i loro simboli assurgono a simboli di unificazione nazionale. L'unità nella differenza che sostanzia il nuovo (pluri)nazionalismo boliviano si basa sulla cancellazione delle influenze esterne e ritorno alla tradizione indigena. Origine dell'idea della decolonizzazione è, come abbiamo visto, il pensiero indianista-katarista. Promotori della decolonizzazione dello Stato sono gli intellettuali aymara, investiti del compito di riformare lo Stato stesso ad immagine del mondo andino. Erede del katarismo e indianismo, e generalizzata nella mentalità boliviana, è l'idea che la società (politica e cultura) boliviana sia spaccata in due sezioni non comunicanti e opposte tra l'oro. La Bolivia bianca e ricca è quella che ha governato fino all'avvento al potere di Morales, adottando politiche economiche e sociali capitaliste ed estranee alla Bolivia 'profonda' e 'tradizionale' indigena.

Ora, attraverso il 'proceso de cambio', il governo Morales apre all'avvento al potere dell'altra Bolivia, indigena, contadina e 'tradizionale'. Le due Bolivie sono sociali, economiche e politiche e poggiano su 'filosofie' diverse: “una di tradizione occidentale caratterizzata dall'astrazione, l'individualismo e la razionalità. L'altra andina, mitica, collettiva e emotiva, i cui assiomi sarebbero la relazione, la corrispondenza, la complementarità e la reciprocità” (Alvizuri 2009:222). Molti esponenti dell'esecutivo e del partito sostengono che le divisioni interne sono dovute al colonialismo interno ed a paradigmi esterni ed estranei che 'colonizzano' le menti. In questo modo, “coloro i quali all'interno del paese non sono 'veri boliviani' sono quelli che rispondono a interessi esterni” e che quindi non partecipano al processo di decolonizzazione – rifondazione perché sono la 'anti-nazione oligarchica' che ha governato la Bolivia fino al momento attuale (Stefanoni e Do Alto 2006:61).

Tra i principali esponenti della volontà di decolonizzare lo Stato c'è, ovviamente, Felix

Cárdenas che della decolonizzazione è Ministro. Cárdenas sostiene che il governo consiste in una minaccia per gli USA in quanto se il 'proceso de cambio' avesse successo servirebbe da esempio per altri. Nel suo pensiero decolonizzazione e antimperialismo camminano paralleli in un processo nel quale i popoli indigeni sono le avanguardie. L'obiettivo del processo stesso è di arrivare alla Pluri-nazionalità ed alla De-colonizzazione. La 'sparizione' della destra, il diminuire del potere della Chiesa e la cacciata dell'ambasciatore USA, vengono presentati come passi fondamentali nel processo di de-colonizzazione dalle influenze esterne (USA), religiose e spirituali (la Chiesa) e delle opposizioni che incarnano e promuovono un modello esterno (colonialismo interno).

Per Cárdenas il 'proceso de cambio' passa per la de-colonizzazione della Bolivia che si attua seguendo tre livelli fondamentali: il livello legale, ossia la riforma in senso de-coloniale delle leggi esistenti; la riforma delle istituzioni e dello Stato, ossia, il cambiamento del modello liberale e repubblicano attraverso la riforma delle manifestazioni più evidenti del colonialismo; la costruzione di nuovi progetti di vita, concepiti seguendo il *Qamiri* (vivere in armonia con la natura e gli essere umani).

Il legame tra anticapitalismo (antimperialismo) e decolonizzazione viene sottolineato anche da Raul Prada (ex Vice Ministro di Pianificazione Strategica del Ministero delle Finanze e ex membro dell'assemblea costituente) il quale sostiene che la Costituzione si è sviluppata seguendo due linee fondamentali: anticapitalista: attraverso proposte popolari contro il modello liberale-capitalista-pro-sviluppo; e de-colonizzatrice: perseguendo l'obiettivo di creare un nuovo progetto per lo Stato. Questo processo è descritto da Morales e dal Vicepresidente Garcia Linera come 'socialismo comunitario'. Nell'opera di riforma e creazione di una nuova Bolivia pluri-nazionale e multi-culturale, si coniugano paradigmi diversi cercando di renderli armonici. In queste linee si colloca il socialismo comunitario che vorrebbe coniugare il 'Pachamamismo' indigeno e il 'sviluppismo' (desarrollismo) socialista.

La Rivoluzione democratica apre all'elezione di Morales ed al 'proceso de cambio' che si basa sulla decolonizzazione per poter instaurare un nuovo sistema che rispecchi la 'tradizione' locale (indigena). Il momento di rottura - rivoluzione è seguito da un momento di costruzione, il 'proceso de cambio', costruzione di una nuova Bolivia che si fonda su nuovi simboli

nazionali: “l'invenzione di una tradizione [...] si verifica più frequentemente quando una rapida trasformazione della società indebolisce o distrugge i modelli sociali ai quali si erano informate le 'vecchie' tradizioni [...] proprio la comparsa di movimenti che si propongono la tutela o la rinascita delle tradizioni [...] costituisce un indice della rottura” (Hobsbawm e Ranger 1983:7,10) la Rivoluzione Democratica in Bolivia vuole la rinascita delle tradizioni aymara.

### *3.2.2 Il nazionalismo aymara.*

La necessità di creare simboli condivisi che possano unire sotto nuove bandiere i diversi popoli che compongono la Bolivia genera un nazionalismo basato su un 'indianismo inclusivo e flessibile' che si incarna in simboli indigeni. I simboli che costruiscono la nuova nazionalità boliviana sono di matrice andina, e appartengono alla tradizione aymara. La definizione di aymara adottata da intellettuali ed analisti boliviani e stranieri si presta a quelle critiche che Kuper dirige alla definizione di popolo indigeno, la definizione “ignora le dinamiche di formazione delle identità, correndo il rischio di fissare ciò che è aymara in un'essenza eterna” (Alvizuri 2009:180). Secondo l'autrice, queste prospettive non sarebbero solo essenzialiste ma anche falsamente storiche, in quanto la continuità con i popoli precoloniali è una forzatura e porta all'idea dell'immobilità dell'identità aymara (Watchel in Alvizuri 2009). Alvizuri considera quindi la definizione e concezione di cosa sia aymara “una categoria pratica utilizzata dagli attori sociali per formulare richieste politiche e una categoria analitica usata dagli intellettuali che analizzano l'etnicità reificando così l'aymarità” (Alvizuri 2009:181).

Base simbolica del processo è la “tesi di un nazionalismo aymara subalterno che è vissuto protetto dalla propria cultura senza mai aderire alle forme dell'egemonia culturale dello Stato-Nazione boliviano” (Alvizuri 2009:36), tesi adottata inizialmente dagli studi del THOA, principalmente da Silvia Rivera che identifica il 'colonialismo interno' della società boliviana, e poi da intellettuali quali Felix Patzi che parla di 'colonialità', ovvero della continuità delle strutture coloniali nella Bolivia attuale (Arnold 2009). Rispetto al 'colonialismo' o 'colonialità' della società boliviana, il 'proceso de cambio' consiste, sia in una radicale trasformazione dello Stato, sia nel 'compimento' della rivoluzione razziale concepita dall'indianismo e dal katarismo.

L'“ingiustizia sociale analizzata in chiave etnica” (Alvizuri 2009:179) costituisce la base della necessità di decolonizzare la Bolivia e la base del nazionalismo del governo Morales e si lega ad una prospettiva simile a quella riguardo la definizione di popolo indigeno di cui si è scritto nell'introduzione: i criteri di definizione dei popoli indigeni che costituiscono la base simbolica del nazionalismo della 'nuova' Bolivia uniscono la discendenza dai popoli originari precedenti alla colonia, il vivere in quegli stessi territori abitati dai propri avi, lingua e cultura, e sottomissione e sfruttamento da parte della società dominante.

La definizione di aymara su cui si basa sia la definizione di popolo indigeno che il nazionalismo di Morales adotta è una “identità etnica generica” che si basa sull'autoidentificazione, criterio di determinazione etnica usato nel censimento del 2001. L'autoidentificazione è un “fenomeno recente legato a diversi fattori esterni e interni [quali] la politica internazionale riguardo ai diritti dei popoli indigeni [...] e nell'ambito interno [...] l'importanza che ha assunto il movimento contadino – indigeno” (Arnold 2009:237-238). La crescente importanza dell'identità etnica, e l'attenzione sul riconoscimento dei diritti della diversità che questa porta con sé, fa sì che il nuovo nazionalismo non tenda all'omogenizzazione della popolazione boliviana bensì alla creazione di una nazione che riconosca l'unità nella differenza (Stefanoni e Do Alto 2006).

Per descrivere il nuovo nazionalismo del governo Morales, userò lo studio di Alvizuri che analizza il costruirsi degli attuali processi nazionalisti boliviani in un'ottica che rimanda alla costruzione nazionale, e le invenzioni che ne conseguono, e quindi agli studi di Hobsbawm e Ranger. Pur basandomi sul testo della Alvizuri per descrivere i processi di costruzione nazionale, quindi ideologici e politici, della Bolivia degli ultimi anni, la mia ottica è più legata ai processi stessi ed alle realtà che tali processi creano, in questo quindi differisco dall'autrice che concentra l'attenzione sull'apparenza e sul carattere costruito (quindi inventato) dell'identità indigena aymara, mentre ciò che interessa la mia analisi è, sia il carattere strumentale che questi processi di costruzione identitaria hanno, sia lo studio della realtà che questi processi creano. Come accennato nell'introduzione, la mia prospettiva riguardo alla questione indigena è relazionale e processuale, e ciò che analizzo sono i processi che la questione indigena innesca.

Quello che Lavaud chiama il “kit di elementi simbolici e materiali”, ovvero i simboli su cui si basano i nazionalismi sono: “una storia che stabilisca continuità con i grandi avi, una serie di eroi che incarnano le virtù nazionali, una lingua, alcuni monumenti culturali, un folklore, [...] alcune rappresentazioni ufficiali - inno, bandiera - e alcuni significati pittoreschi - vestiti, specialità culinarie o animali emblematici” (2009:9, 10) è, in Bolivia, di matrice andina. Questi elementi sono: la lingua, gli avi nobili, la continuità con il passato, il territorio originario, la bandiera, l'eroe mitico, il sito sacro.

La lingua aymara, la lingua degli oppressi, ha una grande diffusione a partire dagli anni '70 attraverso le radio che trasmettono programmi in aymara. Durante la dittatura di Banzer diviene anche una 'lingua segreta' acquisendo valore politico di opposizione. A partire dal 1968 la lingua aymara è insegnata all'università di La Paz e nel 1979 si crea il corso in Linguistica Aymara. Nonostante un gran numero tra gli indigeni andini siano bilingui aymara e quechua, la lingua che più incarna l'indigenità della nuova Bolivia è l'aymara che esemplifica simbolicamente sia la tradizione che l'oppressione – resistenza allo straniero (esterno come interno). Nella nuova Costituzione, comunque, tutte e trentasei le lingue indigene della Bolivia vengono riconosciute e si istituisce il bilinguismo tra lingua indigena e spagnolo. Il territorio originario consiste nel Qullasuyu, la regione sud-orientale dell'impero Inca, che si vuole ricostituire, sia simbolicamente che, per alcune organizzazioni indigene come il CONAMAQ, praticamente.

Per quanto riguarda la pre-esistenza degli aymara agli spagnoli, seguendo una certa storiografia che sostiene che gli Inca non siano l'unica civiltà pre-coloniale, ma che affianca a questi gli aymara, costituiti in regni, che hanno vissuto in Bolivia prima dell'arrivo degli spagnoli, si costruisce una storia di lunga durata che li identifica come primi abitanti della Bolivia. Il Taller de Historia Oral Andina-THOA studia i concetti di reciprocità, redistribuzione, complementarietà ecologica che contraddistinguerebbero la civiltà aymara e questi concetti “formano parte dell'immaginario collettivo a cavallo tra la rappresentazione identitaria e il progetto di società” (Alvizuri 2009: 159-164). La storia aymara viene descritta da antropologi e storici come una storia di resistenza al colonialismo e poi alla società nazionale, in modo da generare la percezione che “l'identità aymara [sia] una continuità che non ha conosciuto rotture perché è sempre stata di resistenza” (Alvizuri 2009:175-176).

La Whipala, la bandiera aymara, è proposta come simbolo millenario e modello astronomico e ancestrale e, durante le mobilitazioni indigene, assume a simbolo della diversità etnica del paese. Jerman Choque Condori, uno dei 'ritrovatori' della bandiera, la propone come autoctona e come simbolo di resistenza alla conquista. La bandiera è formata da quarantanove quadrati di sette colori diversi con una linea di quadrati bianchi al centro ed è interpretata come incarnazione della multiculturalità e pluriethnicità della Bolivia (Alvizuri 2009:276, 280, 281, 283). La Whipala è ora bandiera nazionale insieme a quella boliviana ed è issata su tutti gli edifici istituzionali del paese ed è riconosciuta come simbolo dello Stato (articolo 6 della Costituzione).

Assistendo all'incontro tra Cárdenas ed i membri dell'assemblea costituente nepalese, vedo come il Viceministro descrive la whipala nelle sue qualità di elemento di decolonizzazione. La whipala è quadrata, non rettangolare, segno che per lui simboleggia le classi, quella indigena simboleggia il sole attraverso i colori nei quali questo si frammenta. La bandiera boliviana non rappresenta i popoli indigeni (andini) mentre quella indigena sì. Sempre parlando della bandiera dice che ogni lato è composto di sette quadrati e che il sette è un numero 'sacro' che può venir usato per calcolare la distanza della terra dal sole, la luna e gli astri.

L'eroe nazionale aymara è Tupak Katari che “incarna la legittimità della lotta popolare per il riconoscimento dell'aymarità [e] incarna la causa dei vinti” fino a rimpiazzare Bolívar come padre della patria e venir riconosciuto eroe nazionale a luglio del 2005. Tupak Katari passa da figura storica, protagonista dell'assedio di La Paz dal 14 Marzo al 15 Novembre 1781, a eroe nazionale a partire dal 1954 quando, sotto l'impulso dell'indigenismo, si decide di inserire nel 'pantheon nazionale' un eroe indigeno in modo che si valorizzi la storia indigena. A partire da quel momento la figura di Tupak Katari subisce un processo di 'cristologizzazione' e vari movimenti e partiti acquisiscono il suo nome (Alvizuri 2009:298, 299).

Tiwanaku è il sito sacro che determina l'origine comune e il sentimento di adesione nazionale. A partire dagli anni '70 gli aymara vi celebrano l'anno nuovo (21 giugno), nominano a suo nome il manifesto di rivendicazione (il manifesto di Tiwanaku) e, nel 2006, vi si celebra

l'incoronazione di Morales. Tiwanaku come simbolo nazionale si deve al recupero che ne fa la Rivoluzione del 1952 che lo innalza a simbolo di identità nazionale e lo attribuisce agli aymara. A partire da questo momento il sito archeologico è protagonista dell'appropriazione da parte del movimento katarista (che nomina il proprio manifesto con il nome del sito archeologico), viene definito santuario andino in cui celebrare l'anno nuovo aymara (la notte del solstizio di inverno, 20 – 21 giugno), rito ri-creato dal THOA e vari intellettuali aymara, fino a divenire “santuario indigeno – nazionale per eccellenza [...] quando Evo Morales, un giorno prima di assumere l'incarico presidenziale, sceglie le rovine per la cerimonia di benedizione [nella quale] l'atto cercava di partecipare del capitale simbolico che Tiwanaku aveva accumulato durante le decadi precedenti” (Arnold 2009:326).

In sintesi, la storia proposta da questa prospettiva nazionalista che vuole creare il nuovo Stato Pluri-Nazionale, narra della resistenza 'india' come forma di continuità storica che si lega ad una visione idealizzata del passato e presenta il “mondo andino come originale ed inedito” poggiandosi su rivendicazioni indigene che prendono la forma della richiesta di restituzione dei diritti e quindi di invenzione della nazione e presenta il problema dell'oppressione sociale in termini culturali in modo da creare un 'mondo aymara', una nazione nella nazione su cui il governo attuale costruisce le proprie riforme nazionaliste a creare il nuovo Stato Plurinazionale (Alvizuri 2009). A questi simboli aymara, come abbiamo visto in precedenza, il nuovo nazionalismo di Morales unisce simboli e figure eroiche di diverse traiettorie (come Che Guevara e Luis Espinal) che “convivono nella stessa iconografia masista” con Tupak Katari, Barolina Sisa e Zarate Willka (Stefanoni e Do Alto 2006:62).

### 3.2.3 Il '*Pachamamismo*'.

Altra faccia del 'proceso de cambio' è l'elaborazione di un nuovo paradigma intellettuale e di sviluppo, il cosiddetto '*Pachamamismo*', nuovo paradigma che si nutre anche dell'antimperialismo – anti-neoliberismo del governo del MAS che vede nel paradigma occidentale l'incarnazione delle tendenze capitaliste e imperialiste da 'rivoluzionare'. La *Pacha* (equilibrio di tempo e spazio) viene presentata come categoria fondamentale della società aymara a partire dagli anni di Saavedra quando si creano i germogli di quello che diverrà il '*Pachamamismo*' (Alvizuri 2009). I '*pachamamisti*' attuali vogliono portare avanti riforme atte alla costruzione della 'nuova Bolivia' sulla scia della 'Rivoluzione Democratica'.



Portavoce di questa prospettiva è il Ministro degli Esteri Choquehuanca che in tutte le occasioni pubbliche, come la riunione con il Foro descritta nel capitolo precedente, presenta i cardini su cui si basa il 'Pachamamismo', ovvero: il rispetto e la vita in armonia con la 'Pachamama', il *buen vivir/vivir bien* (il *suma qamaña*, vivere in equilibrio) dei popoli indigeni, il rispetto delle tradizioni culturali e dei saperi indigeni, il ritorno all'economia indigena e lo sviluppo delle coltivazioni tradizionali (come la quinoa) e dell'allevamento tradizionale (di lama e alpaca). Il 'Pachamamismo' consiste quindi nel recupero e rafforzamento del modo di vita tradizionale indigeno, innalzato a modello da seguire per la Bolivia e da esportare come esempio per gli altri paesi. Choquehuanca riassume il nucleo del 'Pachamamismo' sostenendo che “il nostro passato è il nostro futuro”.

In occasione della visita di una delegazione nepalese in Bolivia ho avuto l'opportunità di partecipare ad un incontro tra questi e il Ministro degli Esteri. Durante l'incontro Choquehuanca espone i principi cardine del 'Pachamamismo'. Una volta esposto brevemente l'operato del governo, che sostiene promulghi leggi per tutti i boliviani, ma che in questo momento si sta concentrando su quei boliviani che sono rimasti fuori dall'attenzione statale fino all'avvento di Morales. Si concentra poi sulle risorse naturali sostenendo che la Bolivia è uno dei paesi più ricchi in termini di risorse naturali ma è anche uno dei più poveri del continente.

Parla a lungo della quinoa e delle sue proprietà, tra le quali la facilitazione nell'assimilare gli alimenti; parla poi a lungo del fatto che bisogna dare risalto ai propri prodotti tradizionali anche attraverso l'esportazione, per inserirsi nel mondo globalizzato. A proposito della situazione internazionale sostiene che sia arrivato il momento di discutere alternative al modello – paradigma dominante in funzione della crisi economica e ambientale globale; la sua alternativa è il ritorno all'equilibrio con la natura: Pachamama e *buen vivir*. In funzione di questo nuovo paradigma promuove il summit mondiale sul cambio climatico organizzato dal suo governo a Cochabamba per il 20, 21, e 22 Aprile 2010.

Il vertice di Cochabamba è organizzato in concomitanza con il giorno della Madre Terra, ed è ideato come via alternativa a quella occidentale – capitalista per risolvere i problemi del

cambio climatico. Dal vertice escono un “accordo tra i popoli” ed una “dichiarazione”. Nell'accordo tra i popoli si critica il capitalismo, colpevole dell'imperialismo e la colonizzazione, e si dichiara la volontà di

“forgiare un nuovo sistema che ristabilisca l'armonia con la natura e tra gli uomini [e] proponiamo ai popoli del mondo il recupero, rivalorizzazione e rafforzamento delle conoscenze, saperi e pratiche ancestrali dei popoli indigeni affermati nei modi di vivere e nella proposta del *vivir bien*<sup>72</sup>”.

Gli accordi chiariscono anche che le forme di compensazione che i popoli vogliono dai paesi capitalisti sono sia economiche che di giustizia attraverso il riconoscimento degli strumenti e degli standards internazionali (UNDRIP e ILO169) sui diritti indigeni.

Nella dichiarazione si 'propone, richiede ed esige':

“il recupero, rivalorizzazione e rafforzamento delle nostre civiltà, identità, culture e cosmovisioni [...] per la costruzione di nuovi modelli di vita alternativi all'attuale sistema di sviluppo;

il riscatto e rafforzamento del modo di vivere e la proposta dei popoli indigeni del *vivir bien* [...] per far fronte alla crisi del modello;

esigiamo agli Stati che riconoscano, rispettino e garantiscano l'applicazione degli standards internazionali dei diritti umani e dei diritti dei popoli indigeni;

esigiamo agli Stati che riconoscano giuridicamente la pre-esistenza e quindi la proprietà dei nostri territori, terre e risorse naturali [...] In questo senso proponiamo il consolidamento dei territori indigeni nell'esercizio della nostra libera determinazione e autonomia e in conformità con i nostri sistemi normativi<sup>73</sup>”.

La Bolivia di Morales è impegnata a proporre un nuovo paradigma di relazione con l'ambiente e concezione dello sviluppo, e il summit di Cochabamba ne è un esempio come momento di incontro, dialogo e scambio riguardo a modelli, programmi e ideali alternativi a quelli occidentali dominanti per lo sviluppo e il rapporto con l'ambiente; il summit viene esplicitamente proposto e presentato come alternativo, e oppositivo, ai summit della COP

<sup>72</sup> “Acuerdos de los Pueblos” Conferenza Mondiale sul Cambio Climatico e i Diritti della Madre Terra, 22 aprile 2010, Cochabamba Bolivia.

<sup>73</sup> “Dichiarazione dei popoli indigeni del mondo” Conferenza Mondiale sul Cambio Climatico e i Diritti della Madre Terra, 22 aprile 2010, Cochabamba Bolivia.

(Copenhagen, Cancun). Facendo questo il governo sta trasformando e declinando in modo nuovo, pratiche e concetti legati alla traiettoria dei movimenti indigeni boliviani, e latinoamericani, a costruire un nuovo paradigma intellettuale che propone come bandiera e simbolo che la contraddistinguono, in opposizione ai modelli dominanti occidentali.

Il 'Pachamamismo' caratterizza il movimento indigeno attuale connotandolo di purismo mistico – religioso nel rapporto che gli indigeni avrebbero con la natura, purismo che inverte la relazione dell'occidente con l'ambiente e propone i popoli indigeni come “ideale ecologico che vive in armonia con la natura, in comune con l'acqua e la terra”, proponendo una visione del mondo, apparentemente indigena, che guida la società e la politica indigene in modo opposto alla visione del mondo occidentale (Arnold 2009:596). Il 'Pachamamismo', come modello di vita in armonia con la natura e tra gli uomini, viene esplicitamente presentato come alternativa, oppositiva, al modello occidentale: al 'vivere meglio' occidentale, cercato attraverso lo sviluppo, il paradigma indigeno oppone il 'vivere bene'.

Il 'Pachamamismo' consisterebbe nell'equilibrio tra uomo e natura presentato come “concezione sistemica e ecologica della realtà e etica cosmica, non antropocentrica, che non separa l'uomo dalla natura” e questo paradigma sarebbe la “chiave di come l'umanità può frenare il riscaldamento globale” e “unico cammino che ci rimane per preservare la vita del pianeta”, vita che altrimenti “i principi o paradigmi della civiltà occidentale continueranno a distruggere”. Il 'Pachamamismo' è quindi “il contrario della civilizzazione occidentale che vive della terra e sulla terra” mentre l'indigeno “vive con e per la terra” in modo simbiotico e in armonia – equilibrio con 'continuità', 'interdipendenza' e 'complementarietà' (Escobar 2008:184, 185, 297).

Quanto il 'Pachamamismo', inteso come misticismo ancestrale, sia 'tradizionale' è controverso, apparendo piuttosto un cliché ed essendo l'essenza materna della Pachamama “tipica degli intellettuali” e della Mariolatria diffusa dalla Chiesa nelle campagne (Arnold 2009:316), invenzione a cui si oppongono anche alcuni intellettuali indigeni che lo vedono come un'invenzione occidentale e una visione romantica e stereotipata della cosmovisione indigena. Il carattere 'inventato' del Pachamamismo viene proposto anche da Albó che, in occasione di una sua conferenza, parla della 'Pachasofia' come di una filosofia di matrice religiosa, diffusa

dai missionari, che gli indigeni assumono come propria. Anche lo studio di Mamani Condori e Clavero sui diritti della Madre Terra pare dar ragione a questa lettura giacché i testi usati come basi per descrivere la relazione tra i popoli indigeni e la Madre Terra sono studi di missionari e analisti della colonia ed è legittimo interrogarsi sull'influenza che questi stessi missionari hanno avuto sugli indigeni e su quanto i testi abbiano risentito della prospettiva degli autori, ovvero della Mariolatria cattolica trasferita alle pratiche indigene che gli autori osservavano.

Il 'Pachamamismo' appare quindi una 'tradizione inventata' ma ciò che lo rende interessante ai miei occhi è il valore simbolico e l'utilizzo che di questo fa il governo Morales. Il 'Pachamamismo' infatti, come abbiamo visto descrivendo la partecipazione dei rappresentanti del governo al Foro, assume le caratteristiche di un 'protocollo diplomatico' e, non a caso, chi più lo propone è il Ministro degli Esteri Choquehuanca. Il nuovo paradigma, visto seguendo questa chiave di lettura, più che una realtà tradizionale e ancestrale, appare come un'appropriazione strumentale di un'invenzione da parte dell'esecutivo 'indigeno' di Morales; appropriazione che serve a definire sé stessi in contrasto con l'occidente, ma che serve anche a catturare l'attenzione e l'immaginazione di settori di quell'occidente a cui si oppongono che vi vedono un'alternativa, critica, ai propri fallimentari modelli di vita e sviluppo.

L'avvento al potere di Morales si iscrive in un panorama di storiche rivendicazioni indigene che trovano voce e si incarnano nel nuovo esecutivo che si presenta e viene visto come portatore di un modello emancipatore che canalizza una forma 'nuova' di costruzione dello Stato. La riforma dello Stato, il 'proceso de cambio', si basa sulla ristrutturazione degli apparati statali, le riforme legali e l'adozione di nuovi simboli nazionali tutto in nome dell'inclusione di quegli strati sociali, contadini e indigeni, precedentemente esclusi dalla politica e ideologia nazionali. Il nuovo nazionalismo, il 'nazionalismo aymara', proposto dal governo indianista di Morales si presenta come originario ('pachamamista') e in contrapposizione al colonialismo interno e storico sofferto dalla Bolivia.

La retorica – propaganda – simboli del governo si scontrano con le pratiche – politiche che adottano. Per quel che riguarda il 'pachamamismo', alla prospettiva proposta, soprattutto da Choquehuanca, si contrappone il socialismo proposto dal Vicepresidente, che vede come uno dei pilastri del 'nuovo modello' l'industrializzazione delle risorse naturali “per proiettarsi in

America Latina come un paese industriale<sup>74</sup>”, creando “contrapposizioni e ambiguità ideologiche” (Torrez, Sardan e Canedo 2010:12).

La nuova fase dello sviluppo socialista, il socialismo comunitario, con la “creazione di imprese socialiste comunitarie” che presuppone “la proprietà diretta della comunità organizzata”, è una 'proiezione' che vede il modello comunitario “trasformarsi in socialista” (Mier Aliaga 2008:56, 60, 62) ma che contraddice il 'pachamamismo' e 'impone' agli indigeni una prospettiva socialista nella quale questi non si riconoscono ed alla quale si oppongono non essendo l'ideologia indigena “né di destra né di sinistra”.

Juan Carlos Jintiach sintetizza la questione dello scarto tra retorica (simboli) e pratica (politiche attuate) del discorso del governo Morales rispetto alla Pachamama facendo anche riferimento alla questione del TIPNIS che rende palese lo scarto stesso:

“Quando si parla di diritti della Madre Terra una cosa è il riconoscimento legale e una cosa è il lavoro di attuazione in congiunto e in questo sono molto critico perché una cosa è il discorso politico a livello mondiale, come vendi il paese, un'altra cosa è come finanzia i megaprogetti Stato-Stato ed è in questo che i popoli amazzonici si sentono poco ascoltati perché soffriamo le conseguenze dei progetti.”

Segue la stessa linea il ragionamento di Miguel Palacín:

“non stiamo né con la destra né con la sinistra, siamo indigeni e contro l'individualismo, questo stiamo rendendo visibile e questo è il nostro percorso. Noi parliamo di *buen vivir* e loro anche ora parlano di *buen vivir* ma come si può fare il *buen vivir* con industrie estrattive?”.

Il 'proceso de cambio' è nell'opinione dei più, un processo di enorme portata ma con enormi paradossi. In questi paradossi risiede la chiave di entrata che adottato per analizzare i processi in atto in Bolivia, processi che, comunque, vedono i popoli indigeni come attori politici di rilievo nella Bolivia attuale.

---

<sup>74</sup> Frammento di un discorso del Vicepresidente tenuto per il Canal 7 della televisione e Radio Patria Nuova, la Paz 8 giugno 2008.

### 3.2.4 Contraddizioni.

Se la Bolivia indigena e simbolica è 'buona da pensare', attira l'interesse esterno - internazionale ed è forte di un'immagine di democratizzazione e rispetto dei diritti indigeni, quando analizzata dall'esterno, la prospettiva cambia quando analizzata dall'interno. Il 'proceso de cambio' ed i concetti su cui si basa sono quindi più utili a definire dall'esterno la Bolivia come in un processo di mutamento di paradigmi, che a descrivere quali processi interni stiano avvenendo in Bolivia.

Attualmente la Bolivia è interessata dalla discussione e dalla contrapposizione tra la prospettiva 'pachamamista', legata al nuovo paradigma ed alla rivalorizzazione dell'identità indigena, e quella 'sviluppista' (desarrollista), che promuove lo sviluppo inteso nella sua essenza occidentale e capitalista di sfruttamento delle risorse. Il governo Morales è attraversato da una contraddizione profonda: verso l'esterno si propone come difensore della Madre Terra e degli indigeni, secondo le linee del cosiddetto 'nuovo paradigma' o 'Pachamamismo', mentre all'interno, per ragioni di politica interna e la gestione dell'economia e delle risorse, adotta una pratica legata al modello di sviluppo produttivo – esportatore classico, 'sviluppista' (Svampa, Stefanoni e Fornillo 2010).

Le contraddizioni tra pratica e retorica sono comuni al governo amico dell'Ecuador che sta vivendo processi simili. Durante la mia permanenza a Jesús de Machaca partecipo ad un incontro che avviene tra i *mallkus* e i consiglieri del Consiglio per l'Autonomia con una delegazione guatemalteca e una delegazione ecuadoregna durante il quale si dà voce a quanto retorica e pratica non corrispondano. Il rappresentante del Guatemala parla del fatto che la Bolivia è un esempio per gli altri Stati latinoamericani, lo dice riferendosi al riconoscimento dello Stato come Plurinazionale ed alle autonomie indigene. Si chiede, e chiede ai boliviani, se stanno pensando al dopo Evo e conclude dicendo che la Bolivia sprona gli altri. Un rappresentante dell'Ecuador dice che i popoli indigeni non sono né di destra né di sinistra e che sia in Bolivia che in Ecuador i cosiddetti governi indigeni non rispettano la politica indigena perché seguono modelli liberisti ed occidentali. Dice anche che il governo li accusa di essere ecologisti infantili quando si oppongono a progetti nei loro territori.

La rappresentante continua dicendo che la soluzione non è di definire Plurinazionale uno

Stato e che la stessa cosa vale per il *buen vivir* perché entrambi si prestano a letture diverse ed in Ecuador il presidente interpreta il *buen vivir* come sviluppo (ed in Bolivia la stessa cosa vale per il Vicepresidente che sostiene il bisogno di sviluppare l'economia in senso industriale per 'vivere bene'). Conclude dicendo che il sistema, la struttura, non è cambiato. Quando chiede se anche in Bolivia la situazione è questa i *mallkus* annuiscono. Quindi dice che la politica corrompe e che gli indigeni che sono entrati in politica o hanno assunto incarichi governativi finiscono per lavorare contro gli interessi degli indigeni stessi.

Durante un incontro organizzato dalla Fondazione Terra riguardo i diritti indigeni nello Stato Plurinazionale, Raquel Yrigoyen descrive questa contraddizione 'strutturale' sostenendo che:

“al modello del *buen vivir* e della protezione della Pachamama e della natura abbiamo un modello di sviluppo basato sulle estrazioni che viene giustificato per la necessità di fondi pubblici. Da un lato il governo va alle Nazioni Unite e chiede che si dichiari il giorno della madre natura, parla del diritto all'acqua e del *buen vivir* nel foro alternativo [summit di Cochabamba] ma, dall'altro, pianifica di fare batterie a Uyuni perché ha bisogno di liquido. Questo denota una tensione strutturale”.

Dello stesso tenore sono le critiche dei rappresentanti delle organizzazioni indigene riguardo al progetto di costruire una strada che attraversi il TIPNIS, episodio che viene anche interpretato come conseguenza della mancanza di consultazione e partecipazione dei popoli indigeni nel governo:

“abbiamo analizzato che questo processo di cambio ci sta sfuggendo di mano: per prima cosa non ci stiamo sedendo insieme, le cinque confederazioni, per valutare l'orizzonte verso cui volevamo far andare il processo; in secondo luogo abbiamo analizzato il fatto che il Presidente si sta lasciando trasportare dagli interessi dello Stato, come rendere solvente lo Stato, come stare in equilibrio con lo Stato e per far questo deve violare molti diritti delle comunità e dei popoli. Noi abbiamo detto che non eravamo contro lo sviluppo, così come si pensava negli anni '90, ma che ci consultino e che formiamo parte, come organizzazioni per discutere, invece, molte volte, vengono dalla sera alla mattina dicendoci che hanno consultato ma senza dubbio le consultazioni non si realizzano. Ora abbiamo un

grosso problema con il TIPNIS, con la strada che vuole creare lì” (intervista a Nelida Faldin).

Oltre alla mancanza di partecipazione nel governo, i popoli indigeni, soprattutto quelli dell'Oriente, lamentano che il governo tenga da conto e lavori con i contadini – sindacalisti ledendo gli interessi indigeni. Per dimostrare la propria non conformità riguardo alla bozza di legge sull'autonomia indigena, la CIDOB organizza una marcia nel 2010. La marcia segna la rottura del Patto di Unità perché le organizzazioni contadine vi si oppongono, appoggiate dal governo:

“la settima marcia è l'ultima diretta dalla CIDOB, si stava firmando la legge Marco senza la piattaforma dei popoli indigeni, l'autonomia indigena e una prospettiva delle terre basse. La marcia è stata accusata duramente, dicevano che era finanziata da USAID e che la CIDOB era contraria al processo di cambio. È stato un attacco duro e ha fatto sì che l'alleanza del Bloque Oriente si rompesse e ha causato fratture all'interno del movimento sociale con gli indigeni da una parte e gli altri, che sono anch'essi la base del processo costituente, dall'altra. Questa è una cosa che prima non si era riusciti a fare anche se i gruppi di opposizione ci provavano. Il Presidente è riuscito a spaccare il movimento e questo è stato fatale, ha indebolito ed ha effetti e conseguenze negativi. Fino a quel momento il Patto di Unità era solido, c'era un'alleanza fra le terre basse e le terre alte mentre ora i contadini iniziano a mettere in discussione le TCO. Il Proprio fratello che sta mettendo in discussione, è qualcosa che i gruppi di potere del passato non erano mai riusciti a fare. Probabilmente questo ha aperto il cammino ed ha reso visibili le differenze interne tra coloro che appoggiano il MAS. Ora non c'è alleanza all'interno del Patto di Unità” (intervista a Eulogio Nuñez).

Il Patto di Unità ha quindi vita breve ed entra in crisi molto presto, evidenziando i conflitti tra le tre organizzazioni contadine (le *trillizas* ovvero le organizzazioni 'trigemellari) e quelle indigene (CIDOB e CONAMAQ):

“c'è una divisione tra le tre organizzazioni contadine e le due indigene. Quando si è creato il Patto di Unità eravamo uniti ma ora c'è divisione nel Patto di Unità, tra le *trillizas* e noi, alleati con il CONAMAQ. Il Patto di Unità è servito solo per la partecipazione politica ma non è stato creato con questa visione, ma ora è



diventato politico. Quando si calpestano i diritti dei popoli indigeni e si cerca il Patto di Unità, questo non c'è più, rimangono solo le due organizzazioni indigene. [...] Noi non siamo contrari al processo [di cambio], noi abbiamo chiesto queste cose prima che si fondasse il MAS, ma il processo di cambio che noi volevamo non è quello che loro stanno attuando ora e questo è ciò che non capiscono, specialmente le *trillizas* sono d'accordo con il governo mentre noi diciamo: è questo ciò che vogliamo! Dato che noi diciamo la verità ci siamo separati, abbiamo divorziato, lo facciamo notare durante tutti gli eventi, tutto alla rovescia. La cooperazione straniera non dà più risorse alla Bolivia perché dice che è tutto ok, gli indigeni hanno tutto ma in realtà non è così, è tutto il contrario, invece di stare bene stiamo peggio di prima” (intervista a Lucio Ayala).

Il Patto di Unità rimane 'unito' solo sul palco – arena internazionale.

Nel suo libro – racconto sulla nascita e successivo sviluppo del MAS, Escobar (2008) descrive la parabola di come lo 'sviluppismo' abbia avuto la meglio sull'iniziale tentativo di rendere complementari il 'Pachamamismo' e l'occidente. Secondo l'autore questo avviene in quanto la prospettiva e ideologia della sinistra tradizionale si 'impadronisce' del MAS – Morales che finisce per adottare una visione socialista che prevede la statalizzazione dei mezzi di produzione e la pianificazione centralizzata dell'economia per far sviluppare il paese nell'ottica dello sviluppo, non capitalistico, ma socialista e non 'pachamamista'.

Altro elemento di critica interna, soprattutto da parte delle organizzazioni indigene, riguarda quanto queste riforme stiano effettivamente cambiando la Bolivia. I più scettici sostengono che Morales stia lavorando per garantirsi una continuità e che ciò che ora interessa al MAS ed al governo non è aprire alla società civile ma dirigere il processo e garantirsi continuità. Molti sostengono che manchino idee e contenuti dietro i concetti – bandiere e che tutto si riduca ad una critica al neoliberismo ed al capitalismo. Per sottolineare questo punto vengono proposti vari esempi: dal progetto di de-patriarcalizzazione della società portato avanti dal Vice Ministero di Decolonizzazione, al *vivir bien/buen vivir* stesso, entrambi ridotti ad una contrapposizione al modello occidentale senza alcuno sviluppo in quanto a progetti, indicatori e caratteristiche concrete.

La percezione della 'gente comune' dell'operato del governo, che si basa su come “le autorità dello stato e il governo operano nelle vite quotidiane delle persone” e quindi come queste persone percepiscono lo Stato in funzione della loro posizione e relazione con i processi e personale statale (Sharma e Gupta 2006:13) determina una netta scissione tra organizzazioni vicine e quelle che si stanno allontanando dal governo. Come abbiamo visto analizzando la partecipazione delle organizzazioni boliviane al Foro, che interpretano e rendono operative rappresentazioni contraddittorie dello Stato in quanto “la dialettica tra pratica e rappresentazione apre la possibilità a dissonanze tra idee riguardo lo stato che derivano dalla rappresentazione e quelle che derivano dall'incontro” (Sharma e Gupta 2006: 19). In quest'ottica, che vede anche come lo Stato è incarnato, le *trillizas* incarnano le tendenze attuali del governo del MAS mentre le organizzazioni indigene lamentano uno scarto tra il promesso (simbolico) e il mantenuto, mettendo in discussione la propaganda governativa per la quale *Evo Cumple (?)*:

“il 'proceso de cambio' non è Evo Morales che, come tutti gli altri, è spaventato dalla portata delle riforme contenute nella Costituzione” (intervista a Eulogio Nuñez).

Altra nota dissonante riguarda la burocrazia che, come abbiamo visto in precedenza, rimane, nella percezione generale, una roccaforte impermeabile al cambiamento. È parere comune quindi che, anche se il governo è in buona fede, la 'vecchia' struttura burocratica – istituzionale del paese boicotta coscientemente il processo. La percezione che “il governante appare come benevolo e caritatevole, mentre il funzionario locale è visto come corrotto [e che le] buone intenzioni del regime sono frustrate da ufficiali di stato veniali” conduce all'idea generalizzata che, seppur l'idea è giusta, chi è tenuto a renderla operativa ed attuarla non lo fa, quindi la colpa – biasima si sposta dal governo alla burocrazia (Gupta in Sharma e Gupta 2006: 227 – 228).

Se la 'gente comune' biasima la burocrazia, i leader e le organizzazioni indigene, assumendo una posizione politica di 'opposizione', criticano direttamente il governo. Ascoltando i leader indigeni si ha l'impressione che l'uso della simbologia e dei concetti indigeni da parte del governo e delle organizzazioni sindacali e contadine sia un'appropriazione indebita. Questo 'furto dell'indianità' avviene a vari livelli: dall'inserimento del partito nelle politiche municipali e comunitarie che gli indigeni vorrebbero di loro unico dominio, all'appropriazione

di simboli indigeni da parte delle organizzazioni nazionali e regionali che li usano come bandiera propria e partecipano alle arene globali 'espropriando' e monopolizzando gli spazi dedicati ai popoli indigeni.

Alcuni dirigenti e rappresentanti delle organizzazioni indigene mi parlano della Bolivia come interessata da un paradossale ritorno all'indigenismo. Nel paese in cui i diritti, ma anche e soprattutto l'immagine e la simbologia indigene, sono preponderanti, la politica si dirige verso pratiche di gestione economica e politica che contrastano il principio su cui si basa la riforma dello Stato. Il governo Morales esalta gli indigeni, assurti a base simbolica della nuova nazionalità, ma, in un certo senso, assimila gli indigeni ai contadini, com'è stato per l'indigenismo classico. Lo 'sviluppismo' delle politiche economiche del governo può ricordare una forma di 'neo-indigenismo': uso della simbologia indigena per fondare la nuova nazionalità ma contemporaneo tentativo di portare avanti un programma nazionale di sviluppo con 'assimilazione' degli indigeni ai contadini. Anche adottando questa prospettiva, varie voci interne alle organizzazioni indigene criticano l'assimilazione di indigeni originari contadini (senza virgole) nella formula IOC usata in varie riforme che li riguardano.

Il timore che il governo non abbia un vero interesse per i temi indigeni viene proposto anche sostenendo che la sparizione del Ministero sulle Questioni Indigeni, avvenuto all'avvento al potere di Morales, anche se motivata dal fatto che la questione indigena viene ora affrontata trasversalmente da tutti i Ministeri, preoccupa e concorre all'impressione, descritta nella descrizione della relazione che il governo ha con i membri del Foro, che il governo Morales guardi con fastidio a 'intromissioni' nella sua gestione della 'questione' indigena anche quando questa appare più simbolica che pratica. Lo scarto tra i simboli e la pratica si evince anche dalla mancanza di familiarità con la 'questione' indigena che molti funzionari governativi dimostrano. In occasione dell'incontro tra rappresentanti del governo e membri del Foro durante la pre-sessione che i membri del Foro svolgono in Bolivia, vari tra i funzionari utilizzano il termine 'settore indigeno' e vengono 'redarguiti' da Elisa Canqui, una dei membri del Foro, che sostiene che il termine è improprio in quanto gli indigeni, a differenza dei contadini, non costituiscono un settore.

L'episodio apre anche alla questione del rapporto tra burocrazia e Evo di cui ho accennato in

precedenza, che spesso prende la forma del rapporto Evo – entourage. Innumerevoli volte, parlando con i mie interlocutori, quando si introduce la questione delle contraddizioni tra ciò che è stato promesso e ciò che si sta facendo mi viene detto che “sono d'accordo con le idee di Evo ma chi lo circonda sbaglia” o “non sono contro il MAS ma chi sta facendo le leggi sbaglia” o ancora “non sono contro il Presidente e sono d'accordo con lui ma non con il MAS”. Così come per il rapporto governo – burocrazia, la responsabilità delle contraddizioni e dei non – fatto viene attribuita all'entourage del Presidente colpevole di mantenere una prospettiva lontana da quella indigena – di rifondazione dello Stato, un'idea 'coloniale'. Tra i maggiori 'colpevoli' mi viene ripetutamente nominato Garcia Linera, il Vicepresidente, considerato da molti l'ideologo di varie riforme statali e modelli. El Alvaro (così viene colloquialmente conosciuto il Vicepresidente) viene da molti considerato, insieme alla struttura burocratica coloniale, la causa di ciò che non funziona: dello 'sviluppatismo' statale di stampo socialista, dei ritardi nelle riforme, dello sfruttamento ancora capitalistico delle risorse e via discorrendo.

Morales e gli 'ideologi' del MAS uniscono l'eredità della sinistra radicale all'ideologia politica indigena a creare il 'socialismo comunitario', l'unione dei termini è un progetto di ponte tra tendenze diverse con l'obiettivo comune di rifondare lo Stato perseguendo il *vivir bien/buen vivir*<sup>75</sup>. Questa unione, tra ideologie sindacali, contadine e indigene, non è scevra da tensioni e il governo stesso ha problemi a imporre soluzioni ai membri stessi del partito, vediamo quindi che se il simbolismo è molto convincente, questo 'maschera' una realtà molto più complicata (Crabtree 2009) che si rifà ad Evo, che incarna l'unione, per risolvere le tensioni generate dalla difficile coesistenza a generare un centralismo che vede nel Presidente Morales l'unico a poter articolare le diverse 'anime' del MAS, prestando il fianco a critiche e clientelismo (Stefanoni e Do Alto 2006).

La difficile coesistenza vede, negli ultimi anni, una separazione tra le vertenti sindacali – contadine e quelle indigene; queste ultime reclamano al MAS una eccessiva attenzione verso i settori sindacali a cui vorrebbero si passasse ad una più marcata attenzione alle aspirazioni indigene. Dando voce all'anima indigena del MAS Felix Cárdenas, Viceministro di Decolonizzazione, sostiene che non sia possibile essere socialisti e 'comunitari', “o si è

---

<sup>75</sup> Discorso di Raul Prada, costituente e intellettuale boliviano, durante un incontro con una delegazione nepalese, nel marzo 2010.

marxisti o si è indigeni, non si può essere entrambe le cose insieme”, in netto contrasto e riferendosi all'idea del socialismo comunitario di una certa sinistra boliviana che fa capo a Garcia Linera ma che comprende altri intellettuali di spicco come Raul Prada, che vorrebbero l'unione delle due tendenze ed ideologie.

Altra questione riguarda la centralizzazione – clientelismo della politica di Morales che ha come conseguenza anche l'identificazione della sua gestione come autarchica nella quale il dissenso viene interpretato come 'tradimento'. Durante l'incontro tra membri dell'assemblea costituente nepalese ed ex membri dell'assemblea costituente boliviana, Loyola Guzman, ex masista ora distanziatasi dal partito, interviene sostenendo che, contrariamente a quello che pensa il MAS – Morales le critiche costruttive e il non – allineamento non implicano tradimento. Il governo Morales ha effettivamente, nell'arco degli anni del suo mandato, 'allontanato' esponenti che ne facevano parte nel momento in cui questi ne criticavano l'operato, con l'accusa di essere 'traditori', 'spie degli USA' e argomenti simili. Lo stesso trattamento viene riservato a quelle organizzazioni indigene che sono critiche e che vengono accusate di 'infiltrazioni esterne' (di USAID, di ONG straniere imperialiste e così via). Partecipando ad un dibattito televisivo riguardo la 'democraticità' di Morales, l'ex Vicepresidente Cárdenas sostiene che “i grandi protagonisti della lotta per la democrazia, tra cui i popoli indigeni, oggi hanno problemi con il governo” a sottolineare sia lo scarto simbolico – pratico, sia l'attitudine 'dispotica' del governo rivolta anche verso coloro che vengono retoricamente presentati come base del processo di cambio e della nuova Bolivia da costruire.

Le contraddizioni del 'proceso de cambio', e la stessa volontà del governo di portarlo avanti, vengono messe in discussione da leader indigeni e funzionari di ONG e istituzioni. Coloro che credono nella 'buona fede' del governo sostengono che:

“Tutto questo processo dipende molto dal governo, è stato il Presidente a fare tutti questi cambiamenti, queste riforme” (intervista a Juan Soqueré);

“non credo che ci sia stata una cattiva volontà, al contrario, credo che si stia cercando di cambiare la struttura ma credo che si sia dato uno strumento che la gente non può usare perché le cose che la gente vive e stava chiedendo sono altre” (intervista a Carlos Hugo Molinas).

Fino a coloro che, dall'interno, inneggiano alla 'teoria del conflitto' vedendo in ogni critica un tradimento:

“molti ci criticano, c'è sempre qualcuno che vuole fregare il nostro presidente Evo e dicono che facciamo cose negative per la nostra società. Ma il nostro Stato sarà inclusivo anche se ci sono molte infiltrazioni nel governo e questo fa sì che non si avanzi. Sono entrati per far cadere il governo e farci scomparire ma non lo permetteremo, lo difenderemo fino all'ultimo. Se qualche ministro o viceministro è contrario noi ci batteremo” (intervista a Bienvenido Zacu Mboronmainc).

Di opposta opinione tanti leader indigeni che lamentano la mancanza di reale intenzione politica al cambiamento:

“abbiamo lottato affinché la Costituzione si cambiasse e sono state inserite molte leggi a nostro favore, ma come si dice “quando c'è la legge c'è la trappola” perché non sono i popoli indigeni direttamente a formulare le leggi, lo stesso processo è ristagnato” (intervista a Judit Chuvé);

“non abbiamo buone risposte ai problemi, ci sono trappole, molta burocrazia nel paese; noi vogliamo e stiamo lottando per questo, per accedere all'autonomia, l'anno passato abbiamo marciato per questo (2010) e abbiamo vinto ma tutto è a livello teorico, a livello pratico, quando vogliamo esercitare i nostri diritti, vengono le trappole dello Stato [...] il governo dice di lottare per difendere la Madre Terra e c'è una proposta di legge sulla Madre Terra ma nonostante questo firmano accordi di maxi-progetti. A che porta questo? Alla distruzione della Madre Terra! Il governo si contraddice: vuole difendere la Madre Terra ma fa altro. La stessa cosa succede con i convegni internazionali: ci sono i diritti internazionali riconosciuti dalla Bolivia attraverso leggi nazionali, sia il convegno [ILO 169] che la Dichiarazione [sui Diritti dei Popoli Indigeni], sono leggi ma questa è solo teoria, è scritto nelle leggi ma nella pratica non esistono: continuano a schiacciarci, i popoli indigeni non vengono consultati, non si rispettano i territori anche se nella legge i popoli indigeni sono riconosciuti. Ad esempio, il governo ha appena detto che non rispetterà i fratelli isolati [popoli in isolamento volontario] anche se la legge dice che si riconoscono e si rispettano i popoli

isolati” (intervista a Lucio Ayala);

“ci sono moltissimi settori indigeni a cui non arriva tutto quello che si era promesso, i canali televisivi e radio del governo propongono una realtà che non esiste” (intervista a Ysaías Montero);

“quando escono nuovi temi nell'agenda, come nuovi progetti, credo che i popoli abbiano il diritto di sapere che sta succedendo nei propri paesi. In Bolivia c'è una speranza frustrata, quando Evo Morales è salito al potere abbiamo percepito la sua elezione come una speranza, ma questa speranza inizia a spegnersi per due ragioni: perché sta contraddicendo il suo discorso, e perché utilizza il vantaggio di essere indigeno e cerca di criminalizzare alcuni leader indigeni” (intervista a Juan Carlso Jintiaich, dirigente cooperazione internazionale COICA).

Alcuni sostengano che seppur 'in buona fede' manchino o le persone adeguate o l'atteggiamento giusto:

“anche se il governo sta cercando di fare cose buone, il sistema burocratico è quello di sempre. Non sono contro il MAS ma non si è fatto accompagnare da elementi che avrebbero potuto aiutarli, si sono chiusi in loro stessi e non vogliono consulenti perché non si fidano. La questione è che i consulenti vanno controllati ma ne hanno bisogno. Se ho bisogno di un falegname cerco un falegname e non qualcuno che mi pulisca il pavimento” (intervista a Jürgen Riester);

“il problema di questo governo è che ha una concezione superba e andino-centrica, una concezione che suppone che voi non sapete ma io sì, noi abbiamo la conoscenza e voi no. L'aiuto è concepito dicendo che se non lo faccio io non lo farà nessuno e tu non sai niente e io so tutto” (intervista a Leonardo Tamburini).

Così come molti esprimono il parallelo pensiero che il Presidente Indigeno sia in buona fede ma che il partito ed il governo non vogliano attuare il processo di cambio:

“stiamo vedendo che si stanno violando le leggi, si stanno violando le norme, senza consultare, questo colpisce i popoli indigeni, come ad esempio la legge sulla Demarcazione Territoriale o quella sulla Madre Terra che non consultano i popoli indigeni. Ora l'orizzonte di lotta è quello di attuare la normativa vigente a favore dei suddetti diritti. È un processo molto difficile perché la mentalità dei popoli

indigeni è molto diversa e questa ancora non si prende in considerazione [...] ci siamo resi conto che se parliamo pacificamente con il Presidente lui capisce, ma il MAS sta violando la costituzione e i diritti dei popoli indigeni non rispettando il diritto alla consulta. Tutto il processo dovrebbe essere partecipativo ma dalla notte al mattino escono leggi” (intervista al *cacique* di educazione OICH).

Come si vede dalle interviste, tratto comune a quasi tutti i 'critici' del governo è la mancanza di consultazione con i popoli indigeni:

“il Presidente è indigeno e noi pensavamo che le cose sarebbero state più facili, ma il Presidente molte volte fa le cose senza consultare, ogni tre mesi facciamo una riunione di valutazione. Ci siamo riuniti con il Presidente per la questione della terra e gli abbiamo detto che non approvi le leggi prima di consultarci, si approvano leggi dalla notte al mattino senza consultarci e questo non va bene” (intervista a Emilia Charupá, dirigente di genere CEPESC).

Facendo il punto delle critiche mosse al MAS – governo: il Presidente non consulta i popoli indigeni, è schiavo della burocrazia – vecchia struttura istituzionale e politica, difende gli interessi solo degli indigeni dell'altipiano e si limita ad un'indigenità di forma. Queste posizioni vengono bene espresse da José Bailaba e Alcides Vadillo che, da ruoli diversi, hanno partecipato al processo dal suo nascere:

“questo governo non sta rispettando neanche la Costituzione, perché non rispetta il diritto alla consulta.. La legge sulla consulta è una vecchia storia, la faranno uscire come gli pare perché quando qualcuno propone qualcosa lo rinchiudono nel congelatore e per questo nessuno ha il coraggio di dire niente; noi abbiamo discussioni permanenti riguardo a questo punto. Pensavamo che essendo un governo indigeno avrebbe fatto molti più passi avanti [...] Io sono stato deputato del 2002 con Evo quando abbiamo approvato la legge sulla sicurezza e il diritto di anzianità. Più del 50% del personale che lavora è assicurato da questa legge e nessuno li può cacciare. La legge assicura il lavoro a chi “sa”, e chi è che sa? Quelli che lavorano nelle istituzioni, questo è il punto, sono sempre gli stessi. Quelli che hanno creato questo strumento dove sono? Fuori, e se aprono la bocca li fanno tacere, questa è la cruda realtà [...] Quando io ero deputato eravamo



all'opposizione e poi tutto è cambiato. Il silenzio che c'è attualmente è quello che mi preoccupa, ci sono cambiamenti nel processo perché questo non si ferma ma il problema è chi lo dirige, chi lo conduce. Se il governo si attenesse a quello che ha sempre detto, ovvero di fargli notare le cose, ma così non è, non accettano, non dico questo per criticarli o compromettere il processo o la governabilità ma per fargli sapere che la gestione del processo è sbagliata, sta tornando indietro. Questo vuol dire che il sogno anelato, sperato, non si raggiunge. La differenza che c'è fra questo governo e i governi precedenti è che i governi precedenti quando venivano spinti reagivano, questo no [...] Quello che abbiamo ottenuto ci è costato caro, io credo che spesso la gente di fuori, nei paesi vicini o lontani, crede che sia un lusso avere un governo indigeno, ma come si amministra? questo è il problema. Pensano che con il governo indigeno abbiamo risolto la questione ma non è così, abbiamo bisogno di molto di più. La politica non si traduce in realtà, questo è il punto. Per i paesi che ci hanno aiutati abbiamo risolto la questione ma è falso. In nessun governo, a partire dal livello locale, ovvero il governo municipale, si è risolto il problema, abbiamo bisogno di molto appoggio, a livello dipartimentale e nazionale è lo stesso. Abbiamo iniziato? Sì, ma non abbiamo risolto. Quanti anni abbiamo lavorato? Non c'è neanche da chiederlo perché stiamo continuando a lavorare. [...] a quelli dell'altipiano li chiamiamo i “chupas”, i “chupa medios”, ed è sempre così, mettono la loro gente, questa è la difficoltà” (intervista a Don José Bailaba, *cacique general* OICH);

“gli avanzamenti importanti, molto importanti, della Costituzione finiscono per essere riconoscimenti puramente simbolici perché non si vede l'attuazione pratica [...] nel campo della riforma politica non si tornerà indietro, ci sono cambiamenti come la nascita delle autonomie che non torneranno indietro, sarà un processo che si approfondirà anche se non so quanto durerà, andrà avanti. Per quanto riguarda le riforme dell'istituzionalità statale, credo che questo governo ha fatto un disegno di un nuovo Stato ma non ha il coraggio di portarlo avanti, perché? Perché come i precedenti governi più che costruire un'istituzionalità differente gli interessa il controllo egemonico del potere. Abbiamo un Tribunale Costituzionale molto bello e con partecipazione indigena ma fino ad oggi non abbiamo il coraggio di eleggere quest'autorità, per decreto vengono nominati dal Presidente ma questo

vuol dire che non stiamo consolidando l'istituzionalità che abbiamo creato. Abbiamo un potere giudiziario che sarà eletto, non conosco nessun caso in cui i giudici siano eletti ma non abbiamo il coraggio di farlo perché abbiamo paura delle elezioni e quindi preferiamo che vengano nominati dal Presidente attraverso decreto. Questo si può consolidare con un governo diverso? Chi consoliderà? Tutto questo rimane sulla carta, non hanno avuto il coraggio di attuarlo. Queste cose saranno modificabili a seconda della volontà di chi venga ma chi le difenderà se non hanno mai funzionato? Ci sono cose che sono irreversibili e tutto questo tema degli indigeni e del riconoscerci come paese plurinazionale sono cose irreversibili, l'autonomia è irreversibile ma ci sono elementi di questo nuovo disegno statale che non stanno funzionando perché non vogliono, perché conviene di più il controllo autoritario dell'amministrazione e questo non si consoliderà fino a che qualcuno non lo metta in pratica e si veda che funziona ma questo non si fa, è solo sulla carta” (intervista a Alcides Vadillo).

### ***3.3 L'autonomia Indigena Originaria Contadina.***

Base della costruzione della 'nuova Bolivia' è la ristrutturazione Statale che si incarna nelle riforme che devono rendere lo Stato Plurinazionale; per far questo, la Costituzione riconosce ai popoli (nazioni) indigeni la possibilità di trasformare i propri territori o municipi in autonomie indigene originarie e contadine.

Come abbiamo visto descrivendo i diritti indigeni riconosciuti nella Costituzione boliviana, questa, nel suo articolo secondo riconosce come base fondamentale dello Stato il diritto all'autodeterminazione indigena attraverso l'autonomia. Seguendo il principio guida della decolonizzazione, i popoli indigeni (originari contadini), in funzione della loro esistenza previa, quindi in qualità di 'veri' abitanti della Bolivia, vedono loro riconosciuti (restituiti) i diritti di autodeterminazione e territoriali e specificatamente il diritto all'autonomia descritto nella terza parte della Costituzione boliviana, riguardante la “Struttura ed Organizzazione Territoriale dello Stato”, il cui settimo capitolo è dedicato all'Autonomia Indigena Originaria Contadina - IOC. L'articolo 289, primo articolo del capitolo sull'autonomia IOC, recita:

“L'autonomia indigena originaria contadina consiste nell'autogoverno, come esercizio della libera autodeterminazione delle nazioni e dei popoli originari contadini, la cui popolazione condivide territorio, cultura, storia, lingue ed

organizzazione o istituzioni giuridiche, politiche, sociali ed economiche proprie”.

Nell'articolo 304 del capitolo ottavo, riguardo alla distribuzione delle competenze nella nuova struttura territoriale dello stato, si definiscono le competenze dell'autonomia IOC tra le quali la “definizione e gestione di forme proprie di sviluppo economico, sociale, politico, organizzativo e culturale, secondo l'identità e le idee di ciascuna comunità”. L'autodeterminazione, attraverso il controllo dei propri territori, l'autonomia, e la scelta riguardo al proprio sviluppo vengono garantiti ai popoli indigeni nella Costituzione che identifica in questi diritti, e nelle riforme che comportano, il cammino da intraprendere nel processo di riforma dello Stato verso la pluri-nazionalità e multi-culturalità.

A luglio del 2010 si promulga la Legge Marco per l'Autonomia e la Decentralizzazione per determinare il carattere plurinazionale dello Stato e la pianificazione della struttura organizzativa regionale. Nell'articolo settimo, che descrive le finalità dell'autonomia IOC, si legge che questa è atta a:

“Promuovere e garantire lo sviluppo pieno, giusto, equo e inclusivo del popolo boliviano attraverso l'elaborazione e l'attuazione di politiche, piani, programmi e progetti coerenti con la pianificazione dello sviluppo nazionale”.

Quindi garantisce loro diritti specifici in funzione anche della precedente esclusione e marginalizzazione. Nell'articolo ottavo, sulle funzioni generali dell'autonomia, si legge che:

“L'autonomia indigena originaria contadina promuove lo sviluppo integrale come nazioni e popoli, così come la gestione del territorio”.

Nel capitolo quarto, sull'autonomia IOC, la legge recita che:

“Il regime di autonomia indigena originaria contadina è regolato secondo le disposizioni della Costituzione dello Stato di cui agli articoli 2, 30, 289-296 e 303-304, la presente legge, la Convenzione 169 dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro convertita nella legge n. 1257 del 11 luglio 1991, la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni convertita nella legge n. 3760 del 7 novembre 2007, le regole e le procedure dei popoli indigeni, originari e contadini”.

La legge integra e affianca alla Costituzione quegli strumenti internazionali che, fino alla riforma costituzionale, sono stati necessari alla 'causa' indigena nella sua relazione con lo

Stato.

La Legge Marco delinea la cornice normativa che permette ai popoli indigeni boliviani di esercitare il proprio diritto all'autodeterminazione attraverso l'autonomia, la proprietà dei propri territori ed il libero e autonomo determinare il proprio sviluppo. Il quadro normativo si basa sulla Costituzione che a sua volta, come si evince dal paragrafo precedente, prende spunto dalle norme internazionali a difesa dei diritti indigeni. Nella legge si chiarisce che per accedere all'autonomia si può passare per il riconoscimento in base al territorio indigeno (TCO), municipio indigeno o regione indigena. Le tappe da seguire nel processo sono: referendum per l'autonomia, creazione di un organo deliberativo conforme alle norme ed usi propri che rediga lo statuto, voto favorevole di oltre i due terzi dei membri dell'organo deliberativo, vaglio di costituzionalità dello statuto da parte del Tribunale Costituzionale Plurinazionale, approvazione dello statuto attraverso norme e procedimenti propri e poi tramite referendum.

Nonostante l'autonomia IOC sia stata concepita e proposta come strumento di autodeterminazione dei popoli indigeni, ci sono voci contrarie che la concepiscono come figlia della stessa mentalità, coloniale, delle leggi neoliberali. Tra questi Félix Patzi che l' 'accusa' di 'assimilazione travestita' e che vorrebbe la presa di potere dell'apparato statale da parte di popoli indigeni (Patzi citato in Arnold 2009). Anche Félix Cárdenas, durante l'incontro con i membri dell'assemblea costituente del Nepal, esprime un parere critico chiedendosi: “chi può dare autonomia?” e sostenendo che l'autonomia è frutto di un'intenzionalità politica che mira a dividere e sposta l'attenzione dalla questione fondamentale che consiste nella reale volontà di autonomia dei popoli indigeni, intesa come autonomia dalla mentalità coloniale che permane nello Stato boliviano, e sostiene quindi che l'autonomia sia un modello normativo coloniale; quello che dovrebbe riconoscersi per legge è che: “tutto è indigeno!” .

Sempre durante l'incontro con la delegazione nepalese, altre voci sostengono che il limite dell'autonomia consiste nell'identificarla con la decentralizzazione che implica una visione verticale mentre se la si intende come autogoverno si chiarisce la portata di autodeterminazione che comporta la legge. Altri ancora sottolineano la questione delle

competenze, ossia, il problema di sovrapposizione, e finanziamenti, delle competenze tra i diversi livelli di governo (centrale, dipartimentale e autonomo).

La questione si lega a quella parallela della Plurinazionalità che, nella mente dei membri indigeni dell'assemblea costituente, avrebbe dovuto prendere la forma di una federazione tra nazioni. Seppure il carattere Plurinazionale dello Stato implica una nuova strutturazione territoriale con autogoverno, che modifica la sovranità che risiede nel popolo e si esercita in forma diretta o delegata, lo Stato Plurinazionale non risponde alle richieste indigene che volevano, appunto, una confederazione; l'autonomia appare quindi ad alcuni un 'premio di consolazione', se non addirittura un modo di “castrare la forza indigena di questo quarto secolo ribelle”, per rispondere, in modo non compiuto, alle richieste indigene che, a partire dalla rivolta di Zarate Willka, chiedono una confederazione tra nazioni (Escobar 2008:304).

Così come viene promulgata, la legge riconosce i diritti dei popoli indigeni dell'Oriente, meno numerosi e più dispersi, mentre la bozza che si stava discutendo prima di venire riformata prevedeva un tetto minimo di abitanti che non rispettava le esigenze delle comunità indigene delle terre basse:

“non si poteva accedere all'autonomia con una popolazione minore ai 10.000 abitanti ma ci sono popoli minoritari in Bolivia. Ad esempio nell'Amazzonia non avrebbero potuto accedere, quindi noi abbiamo proposto che fossero 3000 abitanti e questo il Ministero non lo voleva accettare” (intervista a Lucio Ayala).

Per questo la CIDOB organizza la marcia nel 2010:

“questo è il motivo per cui abbiamo organizzato la marcia per dire che le cose stavano andando male. Io ho partecipato al processo fino a quando è uscita la legge sull'autonomia, non è uscita come la volevamo, abbiamo organizzato una marcia e non è successo nulla. Tutti sappiamo che le leggi non escono come le vogliamo ma l'importante è che ne facciano parte i temi centrali” (intervista a Don José Bailaba, *cacique general* OICH).

Nonostante la CIDOB organizzi la marcia di protesta il Ministro Romero non vuole scendere a compromessi e si raggiunge l'accordo grazie all'intervento di una commissione composta da parlamentari e senatori che accoglie la richiesta della CIDOB:

“il ministero dell'autonomia non ha accettato la proposta della CIDOB. Attraverso

la commissione mista siamo riusciti a ottenere la legge sull'autonomia, durante la marcia non è stato Romero a venire ma la commissione mista e noi odiamo il Ministero dell'Autonomia perché si sono allontanati, quando dovevamo presentare le nostre proposte non lo abbiamo fatto attraverso il Ministero [...] la commissione mista è composta da deputati e senatori. Il risentimento del Ministero viene dal fatto che è stato attraverso una commissione mista che noi abbiamo proposto le nostre richieste” (intervista a Lucio Ayala).

Altro tema discusso e che crea discussioni è il termine stesso dell'autonomia: indigena originaria contadina. Durante la 'Rivoluzione Democratica' si conia il termine IOC come tentativo di unificare le diverse compagini sociali e culturali del paese, a formare una nuova nazionalità unitaria della Bolivia. Il 'proceso de cambio' boliviano cerca di articolare la tradizione comunitaria indigena alla tradizione sindacalista e contadina. Si cerca di legare le due tendenze, in tensione costante, attraverso il compromesso tra identità contadina – sindacalista e identità indigena unendole a creare una cosmovisione indigena – contadina unitaria. La Costituzione unisce i termini e lega quindi i diversi orizzonti in un'unica forma, così fanno anche le nuove leggi promulgate dal governo Morales.

Le diverse traiettorie dei segmenti che costituiscono la società civile boliviana vengono uniti a creare lo IOC – indigeno originario contadino che diventa il soggetto su cui si basano le riforme statali. Il termine è un'invenzione in cui gli indigeni non si riconoscono, non riconoscendosi come contadini. I popoli dell'altipiano non si riconoscono interamente nemmeno nel termine indigeno, a lungo inteso come dispregiativo e rivalutato negli ultimi decenni in concomitanza con l'insorgere ed il crescere del movimento indigeno internazionale. Il compromesso che porta alla scelta del termine IOC viene letto da molti come l'imposizione di una un'identità fittizia per i popoli sia dell'Altipiano (originari) che dell'Oriente (indigeni):

“noi lavoriamo come comunità originarie, la questione di essere indigeni non è qualcosa che ci rappresenta, noi siamo originari ma giacché nella Legge si dice indigeni originari, unisce le due parti, gestiamo la questione in questo senso” (intervista a Moises Quizo);

“noi volevamo un'autonomia indigena, loro volevano un'autonomia indigena originaria e contadina, prima con le virgole poi senza virgole inglobando i termini. In alcune cose siamo scesi a compromessi” (intervista a Nelida Faldin),

compromesso voluto dai 'contadini':

“durante l'assemblea [costituente] la nostra proposta era di dividere: indigeni, originali, contadini. Ma loro [i contadini] hanno eliminato le virgole e ne hanno fatto uno solo. Questa pressione viene dai fratelli contadini” (intervista a Lucio Ayala).

Se anche alcuni, tra cui Albó in qualità di antropologo che più conosce la cultura indigena – aymara del paese e in qualità di consulente per il governo, sostengono che IOC sia una sintesi e che la distinzione non abbia senso in quanto i termini indigeno, originario e contadino “riflettono solo diversi usi locali e storici in una stessa unità analitica” (Albó e Romero 2009:5), altri, tra cui vari leader indigeni, sostengono una tesi opposta che vede il termine IOC come creazione che potrebbe avere conseguenze negative per gli indigeni ed il loro territorio:

“il governo si vuole disfare delle TCO per la pressione che esercitano i contadini. La legge dice che i territori sono dei popoli indigeni originari e contadini ed a quello si aggrappano loro [i contadini], sostengono che i territori non possono essere solo dei popoli indigeni perché la legge dice che appartengono ai popoli indigeni originari e contadini, si aggrappano a questo. [...] quando abbiamo marciato loro non hanno voluto partecipare, ci dicevano che eravamo matti a lottare per il territorio collettivo mentre loro lo volevano individuale per poterlo vendere e spostarsi mentre noi abbiamo richiesto il nostro territorio collettivo ed ora loro ci invidiano e dicono che loro non hanno il loro territorio, non hanno come accedere all'autonomia” (intervista a Lucio Ayala).

La questione del termine rimanda all'annosa questione della definizione di chi sia indigeno; al riguardo, parlando con i miei interlocutori ricevo definizioni, e relativa concettualizzazione di cosa sia l'"indigenità" diversa e variegata, spesso dipendente dalla 'posizione' dell'interlocutore. Queste definizioni spaziano dalle più fluide, che guardano all'identità etnica come, appunto, fluida e dialogica, a quelle 'inconsapevoli' “siamo tutti indigeni, anche chi dice di essere meticcio o contadino”, piuttosto che contrastive, l'essere indigeno è diverso dall'essere contadino e i secondi si appropriano dei simboli dei primi per acquisire visibilità e diritti riconosciuti ai popoli indigeni.

Dopo aver brevemente descritto l'autonomia IOC e le discussioni che genera a livello statale, passerò a descrivere il processo di trasformazione in autonomia indigena di Jesús de Machaca e Lomerío.



## **Capitolo Quarto:**

### **L'autonomia a Jesús de Machaca e Lomerío**

*“Dov'è il soggetto dello Stato plurinazionale?  
Nell'autonomia indigena originaria contadina!<sup>76</sup>”.*

Il governo Morales, che si dice artefice di un cambiamento drastico nella politica boliviana, presenta l'operato del suo governo come un momento di rottura con il passato (decolonizzazione dello Stato) e costruzione di una nuova Bolivia ('proceso de cambio'). Terreno di prova per valutare l'effettività delle riforme governative, miranti a rendere la Bolivia uno Stato Pluri-nazionale, e riconoscere quindi ai popoli indigeni piena cittadinanza e pieno riconoscimento come attori politici, è il livello locale, dove queste riforme incidono.

La costruzione dello Stato Plurinazionale si basa sulle autonomie viste come “la forma più rapida, esplicita e chiara per rendere effettiva la nozione di Stato Plurinazionale (Chumacero 2011:162) e attualmente “la sfida è quella di attuare questa legge in termini di disegno giuridico e istituzionale e sotto il profilo dell'applicazione pratica. L'autonomia Indigena Originaria Contadina è una opportunità per ripagare il debito storico di discriminazione e di emarginazione e può essere intesa anche come un radicale approfondimento della partecipazione popolare e un vero e proprio sforzo di avvicinamento tra lo Stato e i diversi popoli e nazioni che compongono il nostro paese [...] può essere la messa in opera per la formazione di uno Stato Plurinazionale” (Colque 2009:7).

Per valutare la portata dei processi in ambito locale è importante tenere a mente e analizzare le due realtà che compongono la Bolivia, quelle dell'Altipiano e dell'Oriente, confrontando i processi che due municipi – territori stanno adottando per attuare l'autonomia indigena originaria contadina. Nel caso di Lomerío le autorità locali scelgono di passare per la trasformazione in autonomia seguendo la via territoriale, mentre “nelle terre alte l'opzione più fattibile di conversione in autonomie indigene è il municipio” (Chumacero 2011:166) che, nel caso di Jesús de Machaca è voluta e programmata come ritorno alla tradizione, nelle linee del 'Pachamamismo' definite da Choquehuanca, ossia di sviluppo come ritorno alla tradizione del

---

<sup>76</sup> Intervista a Saturnino Tola

passato. Attualmente questa prospettiva si scontra con ambizioni di autorità locali importanti che vedono nel MAS, e nel suo modello centralizzato, le occasioni migliori per far progredire Jesús in un senso legato al modello classico di sviluppo.

I paragrafi che seguono, e che descrivono i processi di trasformazione di Jesús de Machaca e Lomerío in autonomie indigene, si basano quasi interamente su fonti dirette, ovvero, osservazione, interviste e partecipazione a eventi e incontri locali finalizzati alla riflessione ed elaborazione del disegno della propria autonomia. Alle fonti dirette accosto l'analisi dei documenti prodotti dalle località, principalmente gli statuti, e documenti ed analisi prodotti dalle organizzazioni che accompagnano i due municipi – territori nel loro processo verso l'autonomia.

#### **4.1. Jesús de Machaca.**

La *Marka* di Jesús de Machaca si trova nell'altipiano boliviano tra i 3.810 e i 4.827 metri sopra il livello del mare e fa parte della Provincia di Ingavi, Dipartimento di La Paz ed è situata a nord-est del Rio Desaguadero, a 21 chilometri dal Lago Titicaca e 120 chilometri da La Paz (foto 15 pagina 316). La *Marka* ha 15.556 abitanti (secondo il censimento del 2010) ed è divisa in dieci cantoni: Qurpa (o Corpa), Villa Asunción de Machaca, Aguallamaya, Calla, Mejillones de Machaca, Qhunqhu, Santo Domingo de Machaca, Cuipa España, Santa Ana de Machaca y Chama. L'economia si basa su: agricoltura, soprattutto di patate, quinoa, e cereali, destinata al consumo interno; l'allevamento di bestiame, soprattutto di bovini, ovini e lama; il commercio e il trasporto.

L'assenza di definizione chiare di chi siano gli aymara, e cosa costituisca l'essenza dell'aymarità, ma contemporaneamente il peso simbolico e politico del gruppo indigeno in Bolivia fa sì che “oggi in Bolivia, antropologi e etnostorici fanno ricerche apologetiche su una 'cultura aymara' di cui si sa molto poco” (Galinier e Molinié 2006:134). Ciò che si conosce degli aymara deriva principalmente dagli studi di Xavier Albó e dagli studi di intellettuali e storici aymara. Al di là dell'esistenza di una definizione chiara di chi siano gli aymara, il popolo possiede una lingua propria (l'aymara) ed è il gruppo umano predominante nella regione nord dell'altipiano andino (Girardi 2009). Nel territorio di Jesús de Machaca il 96% degli abitanti si identificano come aymara ed il 95% della popolazione parla la lingua aymara,

tra questi il monolinguismo si aggira tra il 39% delle donne ed il 25% degli uomini.

La *Marka* è tuttora organizzata secondo i principi del governo tradizionale che consistono nella coppia (*chacha-warmi*) come condizione indispensabile per accedere sia al rango di persona (*jaqi*) che ha diritto ai terreni (*sayana*) sia, ed in modo parallelo, alle responsabilità dell'età adulta e quindi iniziare il cammino ascendente (*thakhi*) degli incarichi comunitari che si assumono in forma rotativa (*muyu*) in base ai propri terreni (*sayana*). Il *thakhi* consiste in tre 'cammini': il cammino piccolo (*jisk'a thakhi*), il cammino intermedio (*taypi thakhi*) ed il cammino grande (*jach'a thakhi*) che segnano un percorso ascendente di servizio alla comunità ed autorità che ne deriva che culmina nell'incarico – titolo di *mallku* che comporta molto tempo e inversione di denaro, dura un anno e consiste nella principale autorità dell'*ayllu*. Il *thakhi* inizia a carnevale, in concomitanza con il ciclo agricolo dei territori comunitari dedicati alle coltivazioni famigliari che si lavorano secondo un ciclo rotativo. La terra è divisa per *sayanas*, gli appezzamenti della 'coppia' introno alla casa, le parcelle di uso familiare (*liwa qallapas*) all'interno delle aree comunitarie, le aree dedicate alla pastorizia (*uñta*) e le aree montuose (*anaqa*). Tutti questi terreni sono riconosciuti e regolati dagli usi e costumi e riconosciuti come proprietà collettiva dell'*ayllu*, l'accesso alla terra è condizionato allo svolgimento degli incarichi del *thakhi*.

Il territorio è simbolicamente diviso ed organizzato in dodici *ayllus* divisi secondo le parzialità di *Arriba* (*Arax Suxta*, i sei di sopra) e di *Abajo* (*Manqha Suxta*, i sei di sotto) e 'amministrati' dalle autorità organizzate nel *Cabildo*, in “un'unità nella dualità non esente da tensioni” (Ticona Alejo 1997:32). Attualmente gli *ayllus* sono ventisei, o ventisette (sia le fonti bibliografiche che i miei interlocutori propongono numeri discordanti), diciannove, o venti, di *Parcial Abajo* e sette di *Parcial Arriba*. L'organizzazione della *Marka* si basa sulla complementarità delle due parzialità che simboleggiano padre – madre, uomo – donna e anche destra - sinistra. Le autorità – *mallkus* e le spose (*mama t'allas*) governano attraverso il *Cabildo* che si riunisce almeno una volta al mese nell'*ayllu* di Jesús de Machaca (foto 16 e 17 pagina 316). All'interno del *Cabildo* i posti che occupano i vari *mallkus* e *mama t'allas* rivestono un ruolo simbolico che riflette la gerarchia degli *ayllus* per il quale le autorità di destra – *arriba* hanno la priorità nell'uso della parola. Inoltre, in ognuna delle due parzialità gli *ayllus* sono distribuiti secondo una metafora ricalcata sul corpo, ovvero, una testa (*p'iqi*),

due spalle (*kallachi*), un corpo (*kurpu*) e due piedi (*kayu*). Il cambio di autorità si celebra a capodanno con la celebrazione sia delle autorità che lasciano l'incarico (*pasaru*) che di quelle che lo assumono (*machaq mallku*) ma la nomina delle nuove autorità avviene durante l'anno nuovo aymara (21 giugno).

Attualmente nella *Marka* convivono i *comunarios*, che risiedono stabilmente nella zona, e i *residentes*, migranti che seppur vivono la maggior parte del tempo nelle città mantengono legami con la *Marka*. La *Marka* è amministrata dal *Magno Cabildo* che unisce i *Cabildos* delle due parzialità: 'Marka de Ayllus y Comunidades Originarias de Jesús de Machaqa' - MACOJMA di *Parcial Abajo* e 'Marka de Ayllus y Comunidades de Parcial Arriba' - MACOAS di *Parcial Arriba*. A livello delle comunità, la reciprocità tra le famiglie si basa sugli scambi reciproci (*ayni*) e le decisioni vengono prese congiuntamente durante le assemblee che si tengono periodicamente e durante le quali si nominano le autorità e gli incarichi comunitari. Gruppi dai due alle sei comunità conformano un *ayllu*, istanza organizzatrice base del popolo aymara. Nella maggior parte dei casi i conflitti vengono risolti ricorrendo alla giustizia comunitaria, appellandosi ai *mallkus* o, nei casi più gravi, al *Cabildo*.

Jesús de Machaqa presenta la propria storia come contraddistinta da una continua lotta per la propria autonomia, nei confronti dei poteri coloniali e repubblicani, e da un'anima tradizionale che permane nel tempo. Nel processo, assieme di rivitalizzazione e invenzione di nuove pratiche e meccanismi amministrativi che interessano Jesús de Machaqa, la tradizione si trova a rivestire il doppio, e spesso contraddittorio, ruolo di: da una parte, recupero di pratiche ancestrali, ma, dall'altra, di 'nuovo modo' di amministrare i territori e le 'nazioni' che compongono lo Stato Plurinazionale. In questo scenario la *Marka* di Jesús de Machaqa, che ha una storia di resistenza alla penetrazione esterna a cui ora si fa riferimento come inizio simbolico del cammino verso l'autonomia, incarna processi che stanno avvenendo a livello nazionale. Questa storia, raccontata dagli interlocutori ed intervistati come una sorta di introduzione alla fase attuale, attraversa la storia della Bolivia a partire dall'epoca pre-coloniale per poi proseguire attraverso tutti i periodi che si sono succeduti fino a quello, per l'appunto, attuale.

Questa storia può essere considerata una “riformulazione della storia da parte degli storici

aymara in modo da sostituire la 'storia dei vinti' con la storia della 'resistenza india'" (Alvizuri 2009:119), ma serve anche a presentare il percorso storico di Jesús de Machaca come cammino nel quale l'autonomia è qualcosa di cui Jesús de Machaca ha sempre goduto, attraverso una successione di lotte e resistenze, e che ora si sta mettendo 'nero su bianco' attraverso il processo di riconoscimento di autonomia indigena. Inoltre, "attraverso il conflitto di interpretazioni [i machaqueños] fissano contrastivamente proprie identità: accettare o contrastare una determinata ricostruzione storica [...] sono modi di schierarsi definendo importanti livelli di identità" (Palumbo 2003:204), quindi l'interpretazione, e presentazione, della propria storia come di resistenza e lotte per il rispetto e protezione della propria cultura e modi di vita, partecipa alla costruzione identitaria degli abitanti di Jesús de Machaca.

I miei interlocutori propongono la storia della *Marka* ricalcando la ricostruzione che ne fanno Albó e Ticona Alejo nella serie di pubblicazioni "Jesús de Machaca la Marka Rebelde" che narra della resistenza della popolazione agli invasori (coloniali e repubblicani) e vede come momento esemplare della storia di resistenza la sollevazione, e successivo massacro, del 1921. Questa narrazione della storia della *Marka* si incarna anche in un libro, "Municipio Indigena Originario Aymara Jesús de Machaca", scritto da autorità tradizionali e municipali in collaborazione con quegli analisti e attivisti (Albó, Ticona Alejo, Colque) che studiano i processi e collaborano strettamente con le autorità locali. Il testo è un esempio lampante della narrazione da parte dei machaqueños della propria storia e dell'appropriazione delle rappresentazioni che li riguardano.

Descrivendo la sollevazione del 1921 come "risultato di un lungo processo di accumulazione ideologica [...] il cui segno più evidente è costituito dall'autonomia" (Ticona Alejo 2009:23) che rende possibile la sopravvivenza dell'organizzazione tradizionale in quanto legittima, tanto legittima da venir adottata anche dal governo centrale a divenire prototipo della nuova Bolivia in cui municipio indigeno e autonomia sono le basi verso il Qullasuyu (Layme 2009). Jesús de Machaca è quindi sia rappresentata, dai *comunarios*, dalle autorità e dalla maggior parte degli studi che la descrivono, come ribelle, incarnazione dell'aymara indomabile, sia identificata come prototipo di "autonomia reale [...] caso unico nel paese [i cui sistemi] possono servire ad immaginare la normativa formale futura in materia delle relazioni tra territorialità statali e sociali" e dove i diritti e le pratiche riconosciute dalla Nuova

Costituzione Politica dello Stato non fanno altro che trascrivere e legittimare processi che a Jesús de Machaca sono da sempre vigenti (Blanes 2009:188-189).

Uno dei personaggi centrali, sia per impegno personale che per aver partecipato al processo di recupero della tradizione a partire dall'epoca sindacale, è Saturnino Tola: *ex jach'a mallku*<sup>77</sup>, presidente del comitato guida per la creazione del municipio ed ora consigliere nel consiglio per l'autonomia. Tola è uno degli interlocutori fondamentali della mia ricerca e, seguendo le sue parole, si traccia la storia della *Marka* come esempio di lotte per l'autodeterminazione che la contraddistinguono fin dall'epoca precoloniale e che ora si esprime attraverso la volontà di costituire un governo autonomo:

“questo tipo di processo per Jesús de Machaca non è nuovo e viene dal sangue rivoluzionario che vuol dire che siamo un popolo ribelle. [...] Seguendo quello che ci raccontano i nostri nonni contestatori, volevamo avere le nostre proprie decisioni. Quello che ora si chiama la libera determinazione del popolo”.

Durante la lunga intervista che mi concede, il racconto di Tola traccia la storia della *Marka* così come da più voci mi è stata raccontata, ed in più testi è descritta, come ricerca di autonomia che, partendo dalla resistenza agli invasori spagnoli e poi repubblicani, passa per la sollevazione del 1921 come momento fondante e si snoda attraverso le diverse fasi della storia recente della Bolivia: dal sindacalismo alla rivalorizzazione delle pratiche tradizionali, dalle riforme neoliberali alla creazione del municipio, l'elezione del sindaco seguendo le pratiche tradizionali fino ad arrivare al lavoro di elaborazione dello statuto per creare il proprio governo autonomo:

“ci troviamo ora in questo momento di lotte di rivendicazione, nel processo di autonomia. Questo tipo di processo per Jesús de Machaca non è nuovo e viene dal sangue rivoluzionario che vuol dire che siamo un popolo ribelle. Durante l'epoca delle *haciendas* i nostri nonni non hanno permesso l'accesso ai padroni, come in altre province, noi al contrario, anche quando abbiamo avuto padroni nell'altipiano, nelle valli, e in questa stessa città [La Paz], noi a differenza degli altri siamo sempre stati un popolo organizzato. [...] Nell'epoca successiva alla guerra del 1952, la rivoluzione, sotto il governo del MNR, le autorità originarie,

---

<sup>77</sup> Autorità massima dell'organizzazione tradizionale.

come quella di Jesús de Machaqa, entrano in crisi e diventa di moda il sindacalismo, il sindacato contadino, che è stato voluto dal MNR. Anche Jesús de Machaqa entra in questa linea, in quest'onda del voler organizzare il sindacalismo contadino come organizzazione base del territorio e ne fa le spese l'organizzazione tradizionale. Il *Cabildo*, le autorità tradizionali, dovevano scomparire, al loro posto avrebbero impiantato il sindacalismo. [...] In alcune comunità avevano deciso che si mantenesse il *thaki*, che si mantenesse il *Cabildo*, che non era possibile che scomparissero. Quindi c'erano due organizzazioni parallele: il sindacato contadino nuovo fiammante, ed il *Cabildo*. Però anche così, poco a poco, il *Cabildo* è andato perdendo potere, poco a poco non aveva più potere decisionale, era una struttura poco solida, la gente giovane ha iniziato a litigare con la gente anziana che voleva fare ciò che si era sempre fatto mentre la gente giovane diceva che era un processo di civilizzazione, che bisognava passare al sindacalismo ed abbandonare l'organizzazione tradizionale. C'erano due teste ed una ha iniziato a perdere forza, il *Cabildo*, mentre l'altra, il sindacalismo, ha iniziato a essere sempre più forte fino a quando inizia a scomparire l'organizzazione tradizionale, non c'è più *Cabildo*, ci sono pochi *malkus*. A partire da questo momento alcuni hanno iniziato a riflettere sul fatto che fosse negativo che la nostra organizzazione tradizionale scomparisse. [...] La gente era abituata alle funzioni e le attribuzioni della dirigenza sindacale ma è anche vero che le funzioni ed attribuzioni dei sindacati erano quelle che tradizionalmente erano delle autorità tradizionali, non è che era una cosa piuttosto che l'altra, si erano fatti carico delle attribuzioni tradizionali. [...] chi ha lavorato per la ricostituzione, chi per primo ha ricominciato a mettersi i *ponchos*, siamo stati noi a Jesús, noi siamo i promotori, siamo gli ideologi, siamo i rivendicatori, non di un falso cammino ma di un cammino corretto. [...] Ed è quindi iniziata la tremenda discussione con il fine di ricostituzione come indigeni originari. [...] abbiamo detto che tutti dovevano lavorare per la ricostituzione, abbiamo detto che dovevano farlo per rispetto agli antenati, ai nostri nonni, per Tupak Katari, Bartolina Sisa, per rispetto ai nostri nonni mettetevi perlomeno il cappello! perlomeno il *poncho* quando venite eletti per il direttorio! [...] la Partecipazione Popolare arriva in tutto il paese e noi ancora appartenevamo a Viacha, ed io mi sono detto che la legge è la legge ed anche se noi siamo contrari dobbiamo

attaccarci alla legge e sfruttarla, ad esempio la distribuzione delle risorse tra i municipi. Ci siamo detti a Jesús che dovevamo entrare nel processo, altrimenti ci faranno un boccone, e quindi abbiamo elaborato vari documenti e iniziato a fare seminari. [...] Era una strategia, non era un'improvvisazione. [...] nel 1996, durante il mese di aprile, si è organizzato il comitato impulsore [per la creazione del municipio], ma prima di ciò io ne avevo discusso, attraverso incontri informali, con più leader. Ci dicevamo che Viacha come municipio non ci trattava bene ed incamerava tutte le risorse. Perché non creiamo un municipio? Geograficamente e territorialmente siamo grandi, ed anche organizzativamente, siamo un'organizzazione forte, possiamo costituire un municipio, dobbiamo combattere!. [...] ogni anno portavo il mio *Cabildo* in giro dove ballavamo, consumavamo merende comunitarie, facevamo discorsi. [...] e alla fine diventiamo municipio, il mio discorso era di essere un municipio diverso, indigeno e originario, diverso! Ci siamo quindi caratterizzati secondo questo termine di municipio indigeno e originario, che seguisse i nostri usi e costumi, rotativo. [...] Adrian Aspi è stato nominato come primo sindaco dal *Cabildo*, e per il *Cabildo*, come sindaco indigeno e originario. [L'autonomia a Jesús de Machaca consiste] nell'autogoverno, per gestirci da soli attraverso i nostri usi e costumi, attraverso la rotazione, attraverso il *Cabildo*, non il sindaco, non i consiglieri municipali, non il comitato di vigilanza. Questo finirà a Jesús. Lavoriamo affinché l'unico potere sia quello del *Cabildo*, che faccia, disfi, che non siano funzionari pubblici, che dal sindaco al commesso debbano essere tutti nominati dal *Cabildo* e non politicamente, che non siano i partiti a decidere. I nostri nonni facevano così: *thaki*, rotazione, e *Cabildo*. E questo come si può continuare a farlo? Con l'autonomia! Con l'autogoverno! ”.

Questa storia di resistenza e di lotta per la propria autonomia ed autodeterminazione viene ora interpretata come base per la fase attuale, fase in cui la *Marka* sta lavorando per la trasformazione in autonomia IOC.

#### 4.1.1 L'autonomia a Jesús de Machaca.

“In questo tipo di lotta continuiamo a lavorare, questa è



Una volta riformata la Costituzione, ed ancora prima che si promulghi la legge Marco sulle Autonomie, Adrian Aspi, primo sindaco di Jesús de Machaqa, propone al *Cabildo* l'idea di rendere Jesús de Machaqa un'autonomia IOC. Il *Cabildo* ne discute durante una riunione e decide di intraprendere il percorso per trasformarsi in autonomia. L'autonomia è interpretata come gestione e presa di decisioni proprie da parte della comunità, secondo processi che rispettino la realtà locale e non siano imposti dal centro-governo o da centri urbani vicini. L'autonomia viene anche intesa come forma di partecipazione diretta alla politica, ovvero come modo di attuare la democrazia comunitaria invece di quella rappresentativa considerata corrotta, elitista e 'poco democratica'. Il modello, che si sta trasponendo nello statuto, è quello di ritorno – recupero delle forme di organizzazione tradizionali che si basano sul potere del *Cabildo* per l'amministrazione interna alla *Marka*.

Il processo è inteso come restituzione di valore all'eredità della *Marka*, eredità segnata dalle lotte di resistenza, come quella del 1921 a cui si fa costante riferimento come all'origine del processo attuale, quando:

“inizia il concetto di essere autonomi, di gestirci attraverso le nostre autorità tradizionali e questo dura fino ai nostri giorni [...] in quest'epoca è autonomia. [...] Come machaqueños sentiamo che siamo a un passo da poter realizzare i nostri desideri, da poter realizzare l'autodeterminazione, ora possiamo definire come vivere” (intervista a Daniel Viadez).

Nel processo che parte dalla sollevazione del 1921, una tappa fondamentale è costituita dalle aperture delle leggi degli anni '90 grazie alle quali si aprono spazi di partecipazione e riconoscimento dei diritti per i popoli indigeni. Gonzalo Colque, direttore della Fondazione Terra che lavora attivamente nella *Marka*, considera la richiesta di autonomia una conseguenza del processo nato con la fase del municipalismo inaugurato quindici anni prima, che a Machaqa ha significato la volontà di venir riconosciuti come municipio indigeno e che comporta l'elezione del primo sindaco seguendo i metodi tradizionali come:

“genuino e reale esercizio di quello che è le autonomia indigena. Questa

---

<sup>78</sup> Intervista a Saturnino Tola.

esperienza ha fatto sì che Jesús de Machaca riconoscesse la necessità di legittimare questi processi che ora le nuove leggi e la nuova Costituzione riconoscono”.

L'autonomia si intende anche come modo di riforma del municipio, diffuso attraverso la Legge di Partecipazione Popolare, che mantiene un carattere 'centrale' e 'meticcio' che non corrisponde alle aspettative e richieste indigene di autonomia decisionale ed amministrativa del proprio territorio come delle proprie istituzioni politiche, sociali e culturali. Attraverso l'autonomia si vuole quindi acquisire anche indipendenza decisionale riguardo ai fondi centrali in modo da non dover seguire le 'voci municipali' ma poter determinare le proprie necessità e organizzare le spese di conseguenza ed in generale si vuole 'superare' ed 'andare oltre' l'istituzione municipale che non risponde alle aspirazioni indigene.

Nonostante Jesús de Machaca abbia creato il proprio municipio, ed eletto il primo sindaco, nell'ottica del recupero di autonomia e tradizione, “nonostante la retorica [...] non è facile imporre la propria forma di governo [...] a questa istituzione statale a loro aliena” (Albó, prologo a Colque 2009) e quindi, una volta ottenuto il municipio, ed auto-dichiaratesi municipio indigeno originario, le autorità municipali e tradizionali di Jesús de Machaca constatacono la difficoltà di gestire il municipio seguendo i propri usi e costumi. Da problemi legati al disegno ed amministrazione dei municipi, come quello delle risorse, che devono seguire voci imposte dal centro, a problemi di sovrapposizione e armonizzazione tra le autorità municipali e quelle tradizionali, in quanto “i municipi sono arrivati nell'area rurale sotto lo schema di una gestione pubblica urbana” (intervista a Isaac Ticona).

Seppure la municipalizzazione di Jesús de Machaca è stata concepita come la presa del potere municipale da parte del *Cabildo* e la sottomissione delle autorità municipali al potere del *Cabildo*, come forma di autodeterminazione, la struttura municipale non permette l'autogoverno e l'autonomia volute dagli abitanti e questo porta i machaqueños a considerare che:

“è stato semplicemente un discorso che facevamo fra noi quello di dire che eravamo un municipio diverso, un municipio indigeno originario, in cosa consiste l'essenza indigena del municipio? Nelle elezioni, tutto il resto è municipio

normale” (intervista a Daniel Viadez).

In quest'ottica, la trasformazione in Autonomia IOC permetterebbe a Jesús de Machaca di 'andare oltre' la struttura municipale:

“fare un passo avanti. Se diventassimo autonomi non saremmo più sotto un sindaco ma sotto i *mallkus* e potremmo decidere come spendere le risorse” (intervista a don Mariano);

“con la nuova costituzione, quella del 2009, che ci dice che si può essere riconosciuti come un'autonomia del dipartimento e del municipio, abbiamo pensato che fare: continuiamo con il municipio o cerchiamo di essere riconosciuti come municipio indigeno? Quali sono i vantaggi? Con l'autonomia ci sarebbe l'amministrazione della giustizia, è più autonoma e ha più priorità, assegna le risorse, mentre facendo parte del vecchio municipio non avremmo avuto potere, non potevamo amministrare la giustizia e non venivano riconosciute le autorità tradizionali... quindi ci convertiranno in autonomia indigena! Sì!” (intervista a Santiago Onofre).

Questa prospettiva vede l'amministrazione (dei fondi e della politica locale) gestita direttamente dalle autorità tradizionali secondo usi e costumi locali. Quindi, una volta promulgata la Costituzione si apre la possibilità di veder riconosciute le pratiche tradizionali e la volontà di autonomia:

“c'è stata una coincidenza tra il governo municipale e le autorità originarie di poter usare il momento politico nazionale per poter raggiungere l'obiettivo della lotta permanente, la ricerca permanente che hanno portato avanti nel corso del tempo, perché l'autonomia a Machaca non è una novità ma è un processo che si è venuto praticando. [Questo è ciò] che il sindaco Aspi e le autorità tradizionali hanno immaginato” (intervista a Isaac Ticona);

“per tornare alle autorità tradizionali abbiamo dovuto seguire un percorso: al principio era il sindacato che comandava, noi abbiamo cercato di unire il sindacato e le autorità tradizionali in un unico corpo, in una sola persona. Dopo, poco a poco siamo andati sviluppando e abbiamo rimpiazzato il sindacato e consolidato l'autorità tradizionale. Mi sembra che sarà la stessa cosa, ora abbiamo

il municipio e ora viene l'autonomia indigena e so che uniremo le due cose”  
(intervista a Santiago Onofre).

Oltre a vedervi il riconoscimento della tradizionalità e della storia di lotte della *Marka*, molti *comunarios* propongono l'autonomia come mezzo per esprimere a pieno le proprie consuetudini e rispettare l'unicità della località inserendosi nello Stato attraverso una forma di partecipazione equa. L'autonomia IOC è quindi vista come un modo per proseguire la ricostituzione della tradizione; il ritorno ai modi tradizionali di amministrazione locale è inteso anche come mezzo alternativo ad una gestione della politica che ha significato esclusione ed alla quale si contrappone l'ideale di governo indigeno. L'autonomia anche come mezzo per svincolarsi dai partiti politici percepiti come imposti del 'centro' e il recupero della tradizione come espressione della realtà locale che si autodetermina attraverso il ritorno alla gestione interna del *Cabildo*.

La prospettiva offerta da molti *comunarios* vede la vera importanza dell'autonomia nella rivitalizzazione degli usi e costumi, cosa che, di conseguenza, va molto al di là della legge e non si ferma alle discussioni sull'attuazione dell'autonomia IOC ma vede in questa un canale, uno strumento, per il ritorno alla tradizione. Questa tendenza è quella che muove la *Marka* a definirsi indigena e autonoma prima dell'esistenza di questa figura nelle leggi dello Stato. Seguendo questa prospettiva, l'autonomia, intesa come riconoscimento su carta di cose che considerano acquisite, non è fondamentale, ciò che importa dell'attuale processo è il recupero ed il rafforzamento della tradizione, il recupero della cultura e lo sviluppo di forme di amministrazione legate alla dinamica locale, di cui la trasformazione in autonomia IOC sarebbe una legittimazione giuridica.

#### 4.1.2 Il processo.

*“La struttura, la metodologia, l'ermeneutica dell'ayllu è  
la nostra opportunità politica”<sup>79</sup>”*

Una volta promulgata la Legge Marco e deciso di trasformarsi in autonomia IOC, a Machaqa le autorità che promuovono la trasformazione optano per la via municipale. Il municipio,

---

<sup>79</sup> Intervista a Saturnino Tola.

prodotto di un decennio di lavoro interno e tramite esterni, è una conquista per la *Marka*, inoltre la via municipale è, come abbiamo visto, generalmente la più fattibile nell'Altipiano, e garantisce determinate competenze autonome (conversazione con Xavier Albó). Come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'autonomia IOC riconosce ai governi autonomi in via di formazione: esercizio dell'autogoverno, elezione delle autorità secondo norme e procedimenti propri, esercizio della giustizia comunitaria, pianificazione dello sviluppo, promozione della produzione, gestione del territorio e delle risorse naturali rinnovabili. Per esercitare questi diritti e trasformarsi in autonomie IOC, i municipi devono redigere uno statuto che definisca le forme di autogoverno (che includano i poteri esecutivo, legislativo e giudiziario), i metodi di elezione delle autorità (che devono seguire norme e procedimenti propri), processi di sviluppo autodeterminati, e la gestione dei propri territori e risorse naturali.

Per la stesura dello statuto a Jesús de Machaca si elegge un consiglio e, il 7 maggio 2009, il *Cabildo* riunito ratifica l'elezione, avvenuta a livello di *ayllu*, di tre consiglieri per ogni comunità; i tre nominati devono rispettare l'equità di genere e un equilibrio tra generazioni, generalmente sono una donna, un uomo e un anziano. Tra questi si elegge il presidente seguendo il metodo tradizionale usato anche per l'elezione di Aspi: le cinque circoscrizioni create per l'elezione del sindaco nominano ognuna un candidato, i cinque candidati si mettono in fila e le persone che partecipano al *Cabildo* compongono file di fronte ai candidati, mettendosi di fronte al candidato scelto. Viene eletto Santiago Onofre, di MACOJMA mentre il vicepresidente è di MACOAS affinché ci sia rappresentazione delle due parzialità. L'incarico di consigliere è volontario e molto oneroso in termini sia di tempo che economici.

A seguito dell'elezione il consiglio riceve il riconoscimento governativo dal Ministro per le Autonomie Romero. Si organizzano vari incontri per socializzare l'autonomia tra le comunità ed a dicembre del 2009 si tiene il referendum per sottoporre la decisione all'approvazione dei *comunarios*. Dopo la vittoria del sì, il consiglio inizia ad elaborare lo statuto. La fretta di mettersi a redigere lo statuto deriva anche dalla volontà di presentare i progressi della *Marka* al Presidente durante un incontro a Camiri a luglio del 2009. Secondo le parole di Santiago Onofre, presidente del consiglio:

“ogni comunità ha nominato tre consiglieri nel *Cabildo* e io sono andato al potere.

Mentre ci stavamo organizzando in questo modo mi hanno nominato presidente del consiglio. Di questi tre possono essere due uomini ed una donna o un uomo e due donne, c'è equità di genere [...] Ci siamo posizionati a maggio e durante tutto il mese di maggio e giugno 2009 abbiamo aspettato le proposte dalla base, ma non sono mai arrivate quindi a luglio ci siamo riuniti e ci siamo detti che non potevamo più aspettare, che il *Cabildo* e le comunità non avrebbero proposto niente e che ci avevano eletti per fare questo lavoro e che quindi avremmo iniziato a fare il nostro lavoro: iniziamo le sessioni! [...] Ci siamo riuniti per tre giorni di seguito fino alle quattro di mattina, le novanta persone che eravamo. Il primo giorno abbiamo deciso le commissioni, il secondo giorno abbiamo discusso dei contenuti nei dettagli ed abbiamo fatto le quattro di mattina per approvare tutto. Il governo ci ha invitato a Camiri e ci siamo detti che per quell'occasione dovevamo avere una bozza. L'incontro era il 26 e il 27 luglio”

Il 30 maggio del 2010 si decide, a livello ministeriale, di creare un coordinamento tra gli undici municipi in processo di riconoscimento come autonomi. Dopo un momento di stallo dovuto alle elezioni di un nuovo sindaco (eletto tra le fila del MAS e non dal *Cabildo* come era stato per Aspi), a partire dall'inizio del 2011 la situazione sembra smuoversi e il Ministero delle Autonomie inizia ad appoggiare il lavoro del consiglio e del *Cabildo*. Ad aprile 2011 si crea il coordinamento interistituzionale di Jesús de Machaca composto da: municipio, comitato di vigilanza, consiglio per l'autonomia, *Cabildo* e Ministero (nella persona di Sabino Mendoza).

A parere dei promotori dell'autonomia nella *Marka*, l'interesse del Ministero risiede nel fatto che “Jesús è un simbolo” e quindi se dovesse 'fallire' il processo a Jesús, fallirebbero anche gli altri municipi in processo di trasformazione. Il Ministero mette anche a disposizione della *Marka* un consulente che aiuti nella divulgazione dello statuto e nell'armonizzazione dello stesso con il quadro normativo dello Stato in costante mutamento a causa delle continue leggi promulgate per attuare la Costituzione. A livello governativo, si crea una commissione - consiglio nazionale per l'autonomia che lavora per la consulenza ai municipi, territori, dipartimenti in processo di trasformazione verso l'autonomia, con linee guida politiche per l'attuazione della legge Marco. Attiva per il coordinamento, inteso come scambio di

esperienze e approfondimento del processo, c'è la Fondazione Terra a cui i promotori dell'autonomia a Machaqa si riferiscono come istituzione che facilita scambi e dà consigli. Sempre seguendo le parole di Santiago Onofre, il processo nella sua relazione con coordinamento e consulenti centrali si svolge nel seguente modo:

“il coordinamento tra gli undici municipi esiste da maggio 2010, credo dal 30 maggio 2010. A partire da maggio il nostro sindaco ha iniziato a dirigere il coordinamento, a giugno [2011] ci saranno le nuove elezioni del nuovo direttorio del coordinamento. Abbiamo notato che non funziona come vogliamo se lo dirigono i sindaci, anche negli altri municipi. Vogliono farci perdere tempo. È così in tutti i municipi. Il coordinamento tra gli undici municipi si riunisce circa tre volte all'anno. Dipende dal presidente e dato che il presidente dice: con calma! si riuniscono poco, a volte non voleva neanche riunirsi ed è il Ministero che lo ha costretto. Il Ministero vuole affrettare il processo ed i sindaci lo rallentano. Ora la chiave è che le autorità tradizionali e i consiglieri gestiscano il coordinamento, che prendano le redini [...] il consulente ci serve per lavorare al livello delle comunità, il consulente deve andare comunità per comunità evangelizzando la gente. Non andrà solo, lo accompagneremo noi, il direttorio del consiglio, soprattutto il supervisore. Nel direttorio siamo circa sei, eravamo sette ma il settimo non partecipa più, siamo stati eletti internamente al consiglio con la supervisione del *Cabildo*, loro sono la corte costituzionale nel municipio, dicono di sì o di no [...] c'è una commissione, abbiamo cinque rappresentanti delle comunità indigene che parteciperanno al consiglio nazionale per l'autonomia, prima volevano che andassero i sindaci, cinque sindaci ma durante la riunione degli undici municipi le autorità tradizionali hanno detto di no. Cinque, uno per ogni dipartimento in cui si stanno pianificando le autonomie. A questo consiglio nazionale per l'autonomia parteciperanno anche i consiglieri, lo hanno deciso le autorità tradizionali: che siano i consiglieri a lottare per l'autonomia indigena! Durante il consiglio si definiranno le linee guida, ad esempio, nel coordinamento ci sono cinque rappresentanti dei popoli indigeni, un rappresentante dell'autonomia regionale, nove rappresentanti delle autonomie dipartimentali, i cinque rappresentanti per le autonomie municipali, ed i cinque rappresentanti delle autonomie indigene. Durante questa riunione si coordineranno le grandi

attività: l'attuazione di macro progetti, le linee guida politiche per l'autonomia e tutto questo. Questo consiglio può pianificare le forme in cui attuare la legge per l'autonomia. Si riuniscono due volte all'anno, la prossima volta si riuniranno a giugno, per la prima riunione. La seconda riunione sarà a dicembre o a novembre, due volte all'anno [...] Abbiamo chiesto alla Fondazione Terra che ci aiuti per l'interscambio di esperienze tra gli undici municipi. Il coordinamento dovrebbe fare proprio questo, ma dato che il nostro sindaco non fa niente, noi, per nostra iniziativa, attraverso il *jach'a mallku*, abbiamo chiesto alla Fondazione Terra di aiutarci in questo. Quali sono le esperienze positive? Quali sono gli usi e costumi? Discutere di queste cose. Credo che ci riuniremo alla fine di maggio o al principio di giugno [2011]. Per il momento solo quattro municipi stanno avanzando. Gli altri appena hanno iniziato a creare il loro consiglio. Questi quattro già ce l'hanno e quello che faremo saranno incontri tra i direttori dei consigli per vedere qual'è l'avanzamento di ogni municipio, ognuno porterà il proprio statuto, discuteremo dei punti forti e di cosa manca. Sarà bello. La Fondazione Terra aiuta facendo ricerca e dando consigli, hanno già scritto un testo sulle autonomie indigene e sono sicuro che vogliono continuare a studiare il processo”.

Il lavoro di stesura dello statuto consiste nella 'trascrizione' o trasposizione dall'orale allo scritto delle idee dei *comunarios* e delle pratiche tradizionali di Jesús di Machaqa. Nel preambolo allo statuto si legge che “gli abitanti della Marka Autonoma di Jesús de Machaqa, a partire dai nostri avi, abbiamo cercato l'autodeterminazione e l'autogoverno sotto i precetti della *suma qamaña*”, poco oltre si legge che “intendiamo contribuire alla generazione di una società boliviana interculturale con rispetto e dialogo nella diversità”. All'autodeterminazione, concetto che, quantomeno nella sua dicitura, non è 'tradizionale' si accosta quello di autogoverno, che accompagna la storia della *Marka*, e l'ideale di *suma qamaña* (*buen vivir*) come guida per la costituzione di un nuovo modello di governo locale e nazionale.

Sempre nel preambolo si legge un elenco di personaggi storici ispiratori che vede l'accostamento di figure locali (come Faustino e Marcelino Llanqui, *caciques apoderados* di Jesús de Machaqa) a figure nazionali che incarnano la storia di resistenza e rivolta aymara (Zarate Willka, Tupak Katari, Bartolina Sisa) a unire la storia di resistenza di Jesús de



Machaqa a quella nazionale ed a rafforzare l'idea della *Marka* come prototipo e base per la creazione della Bolivia Plurinazionale.

Nel capitolo sulle basi dell'autonomia si legge che questa sarà fondata sulla democrazia comunitaria, partecipativa e diretta (le stesse formule che compaiono nella Costituzione), che gli abitanti di Jesús de Machaqa condividono un territorio, una storia, una cultura, istituzioni e un'identità proprie, e si definiscono i principi su cui si basa la *Marka* (equità di genere, non mentire, non rubare, non essere pigro e non adulare, il rispetto alla Pachamama, *suma qamaña*, identità, equilibrio, complementarietà e solidarietà), l'obiettivo dell'autonomia (ricostituire, rafforzare e esercitare l'autodeterminazione e l'autogoverno e promuovere lo sviluppo autodeterminato), il campo di applicazione (i poteri e le risorse dell'autonomia) e la sede di governo. I principi – simboli elencati, così come l'auto-rappresentazione (come popolo che condivide identità e pratiche comuni) e l'obiettivo di autogoverno e autodeterminazione, disegnano Jesús de Machaqa come una nazione nella nazione, una nazione aymara che produce i simboli usati a livello della (pluri)nazione boliviana.

A seguire lo statuto descrive l'organizzazione locale (territorio, autogoverno, attribuzioni, elezioni) ed in questa parte si descrive la *Marka*, organizzata in *sayanas*, comunità originarie e *ayllus*, che hanno una stessa base storica e culturale, e si dice che l'organizzazione matrice unisce MACOJMA e MACOA (con rispettivamente venti *ayllus* e cinquantacinque comunità e sette *ayllus* e ventuno comunità), che le comunità hanno come autorità i *mallkus*, gli *ayllus* i *Jiliri mallkus* e le massime autorità di tutta la *Marka* (che vede l'unione delle due parzialità – MACOJMA e MACOA- nel *Cabildo*) sono i *jach'a mallkus*. In questa parte descrittiva dello statuto, si rappresenta graficamente l'organizzazione degli organi – poteri che vede al centro di una croce (andina) il *Cabildo* ed intorno gli organi legislativo, giudiziario, esecutivo e di controllo sociale. Nello statuto non si prevede gerarchia verticale tra gli organi (esecutivo, legislativo e giudiziario), questi ed il *Cabildo* sono tutti allo stesso livello in una rappresentazione rotativa – circolare che fa derivare l'organizzazione della *Marka* dalla cosmovisione aymara.

L'organo legislativo prevede la creazione di un'assemblea composta da dieci saggi (*amawt'as*) mentre il potere esecutivo viene esercitato da due persone. Gli incarichi per entrambi i poteri

sono di cinque anni. Tra i requisiti per venir eletti ci sono: aver risieduto in forma permanente nella *Marka* per almeno due anni consecutivi prima dell'elezione, aver ottemperato alla funzione sociale (attraverso il *takhi*), non avere antecedenti penali o processi in corso, aver terminato la scuola superiore. Le autorità esecutive e legislative possono venir elette una sola volta e si dà priorità ai giovani che abbiano una formazione professionale. Ai requisiti tradizionali, come l'aver prestato servizio comunitario, si accosta la necessità di avere ricevuto un'educazione 'formale' che garantisca l'acquisizione di capacità tecnico – amministrative in modo da equilibrare le tendenze di conflitto tra gli incarichi tradizionali (che prevedono l'esperienza e quindi l'anzianità) e quelli legati all'amministrazione (che prevedono capacità di gestione acquisite attraverso la formazione professionale). Il requisito di permanenza nella *Marka* sembra voler frenare le tendenze 'modernizzatrici' dei *residentes* che portano dalla città idee che si scontrano con la 'tradizionalità' di Jesús de Machaqa che si vuole mantenere e recuperare attraverso l'autonomia.

Il *Cabildo* può revocare il mandato in caso di: disobbedienza al *Cabildo* o all'Assemblea Autonoma, cambio di piani di lavoro senza consultazione previa, esposizione della popolazione a rischi, esercizio di più funzioni pubbliche, cattivo uso delle risorse economiche, partecipazione ad attività illecite, utilizzo dei beni pubblici per beneficio proprio, condotta immorale. Le attribuzioni dei diversi poteri prevedono che il *Cabildo* sia l'organo deliberativo, consultivo e di sorveglianza, con il potere di delegare le funzioni e presiedere l'Assemblea Autonoma. L'organo esecutivo è incaricato della gestione amministrativa e prevede l'esecuzione delle risoluzioni, l'elaborazione di proposte e la valutazione di fattibilità di progetti economici, e la distribuzione delle risorse economiche. L'organo legislativo approva il bilancio, determina la remunerazione degli organi in consenso con il *Cabildo*, detta, interpreta, deroga, abroga e modifica risoluzioni, approva il piano di sviluppo economico e sociale che presenta l'organo esecutivo.

Per quel che riguarda l'elezione di coloro che esercitano i poteri, questa avviene secondo i procedimenti propri della democrazia comunitaria che lo statuto definisce come: “l'elezione di autorità in accordo alle norme e procedimenti propri dal basso verso l'alto e secondo il sistema di rotazione per comunità, *ayllus*, e unità territoriali e di *takhi* dagli incarichi minori a quelli maggiori”. Inoltre, i rappresentanti dei partiti politici che partecipano della democrazia

rappresentativa devono venir postulati dalle basi e comunità nel marco delle cinque unità – circoscrizioni territoriali e devono venir approvati dal *Cabildo*. Il *Cabildo* elegge direttamente il potere giudiziario e quello di controllo sociale mentre i rappresentanti dei poteri legislativo e esecutivo vengono eletti dalla popolazione attraverso la nomina di candidati da parte della base – comunità e poi il *Cabildo* conferma i candidati nominati dalla base. Il potere giudiziario è svolto dal Consiglio Superiore di Giustizia Originaria formato da cinque membri, ognuno nominato da una delle cinque unità territoriali della *Marka*, mentre il controllo sociale viene esercitato da autorità in carica per un anno che devono essere “onorati, responsabili, impegnati, avere esperienza amministrativa”.

Lo statuto passa quindi a descrivere la giustizia originaria che “risolve, regola, sanziona applicando il diritto consuetudinario in accordo con le norme e procedimenti propri di ognuna comunità originaria e *ayllu*”. Lo statuto specifica anche che il diritto ad esercitare i propri sistemi di giustizia è riconosciuto dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni e dalla Convenzione 169 dell'ILO.

La giustizia originaria viene definita come “orale-scritta, rapida, diretta, trasparente e aperta alle diverse situazioni” e regola anche i crimini commessi da 'persone esterne' nella giurisdizione autonoma. Le istanze e procedimenti della giustizia originaria sono: la famiglia, la comunità, l'*ayllu*, il Consiglio Superiore di Giustizia Originaria e il *Cabildo*. Le questioni famigliari vengono risolte all'interno della famiglia con l'aiuto dei padrini e dei membri della famiglia allargata, le questioni comunali o di *ayllus* si risolvono all'interno degli stessi tramite i *mallkus* e l'assemblea comunale dell'*ayllu* mentre quelle tra comunità o *ayllus* diversi si risolvono in modo congiunto; le questioni che i *mallkus* e l'assemblea non riescono a risolvere vengono proposti al Consiglio Superiore di Giustizia Originaria che, a sua volta, se non riesce a risolverle le presenta al *Cabildo*. La giustizia originaria si basa sul recupero del colpevole dopo che lo stesso ha risarcito la persona danneggiata, le sanzioni contemplate dal diritto consuetudinario si basano sul risarcimento, le punizioni corporali pubbliche se il crimine è più grave, fino all'espulsione definitiva quando non c'è modo di recuperare il colpevole.

Il controllo sociale si esercita sia al livello della comunità originaria e *ayllu*, dove sono i *comunarios* che esercitano controllo sulle proprie autorità, sia al livello della *Marka*, dove il

controllo è esercitato dal *Cabildo*. A seguire si elencano le competenze esclusive, le competenze municipali, le competenze condivise con gli altri livelli governativi (provincia e governo centrale) e quelle concomitanti così come definito dalla legge Marco sulle Autonomie.

Il modello di sviluppo è concepito per “soddisfare le necessità mediante lo sfruttamento e uso razionale e sostenibile delle risorse naturali” e per garantire la sovranità e sicurezza alimentare. L'accesso alla terra è condizionato all'adempimento degli incarichi comunitari (*takhi*) che anche i *residentes* sono tenuti ad osservare; nel caso di abbandono della terra per un periodo di tre anni si perderà il diritto all'accesso alla stessa. Lo sviluppo sociale integrale è orientato al “miglioramento della qualità della vita, *suma qamaña – buen vivir*”. Il sistema educativo è intraculturale, include pratiche e valori ancestrali, interculturale, è aperto a altre culture, bilingue, ed ha come obiettivo “inculcare i valori ancestrali: non essere pigro, non mentire, non rubare, non adulare”.

Nell'ambito della cultura, si vogliono incentivare le pratiche culturali, la spiritualità, l'abbigliamento ancestrale, il rispetto tra i generi, le generazioni e le autorità, la reciprocità, le danze native, i siti archeologici e sacri, gli strumenti e l'artigianato. Le autorità sono tenute a vestire abiti tradizionali che sono loro esclusivi e non possono quindi venir usati da altri che non rivestano incarichi. Sempre come forma di valorizzazione, nel capitolo sulla cultura si chiarisce che “il processo di decolonizzazione promuoverà il recupero delle tradizioni e costumi propri”. Per quel che riguarda la salute, si intende usare la medicina tradizionale affiancandola a quella 'occidentale', si vogliono quindi recuperare i saperi ancestrali e nei centri di salute si devono usare entrambi i sistemi. I mezzi di informazione locali devono promuovere la cultura e i valori etici e morali.

Per quanto riguarda il finanziamento dell'autonomia, alle risorse statali, che grazie all'autonomia sarebbero svincolate dalle voci municipali che attualmente sono tenuti a seguire, si vuole accompagnare il disegno di progetti di sviluppo locali (“propri e con cultura e identità locali”) dai quali ricavare parte delle risorse economiche necessarie alla sostenibilità del governo autonomo. Le competenze del municipio vengono comunque assunte dal Governo Autonomo che dovrà contare sull'appoggio finanziario dal governo centrale in

quanto “è difficile che i popoli indigeni originari contadini raggiungano da soli l'autonomia economica e finanziaria totale” (Albó 2011:235) . La questione delle risorse si lega alla necessità di avere fondi sufficienti per poter esercitare le competenze assegnate dalla legge Marco all'autonomia IOC, competenze che necessitano di finanziamenti esterni, non potendo la *Marka* mantenersi da sola, ed essendo, i fondi esterni, necessari affinché il diritto all'autonomia, autogoverno e autodeterminazione “non rimangano semplici dichiarazioni o simboli [...] condannati a frustrazioni inevitabili” se non sostenuti da fondi governativi (Blanes 2009:191-192).

Parlando con i promotori dell'autonomia e con i membri del consiglio che elabora lo statuto, questi mi dicono che, trasformandosi da municipio in autonomia, il governo autonomo si 'sovrapporrà' a quello municipale e ne modificherà le autorità e modalità di funzionamento mantenendo però le risorse finanziarie che i municipi ricevono dal governo centrale. Quindi:

“sparirà il nome sindaco, non sarà più la massima autorità ma l'esecutore della volontà della base, controllato dalla società e andrà con la sposa [...] l'incarico sarà di cinque anni, quelli tradizionali sono di un anno e senza stipendio ma in un anno non si può fare niente e c'è bisogno di uno stipendio [...] se entriamo nell'autonomia essere *mallku* deve essere una carriera e gente giovane deve farsene carico, quindi stiamo pensando di iniziare dei corsi di formazione di leader a Machaqa” e “nell'autonomia stiamo considerando che non sarà necessario un'istanza come il comitato di vigilanza, che tutte le autorità si convertano nel controllo sociale” (interviste a Adrian Aspi e Daniel Viadez ).

Nell'ottica della democrazia diretta e come scritto nello statuto, i *comunarios* pianificano di controllare direttamente le proprie autorità. I machaqueños pianificano di 'esportare' il modello che stanno seguendo per riformare tutta la Bolivia: rotatività della presidenza per i trentasei popoli indigeni del paese.

Secondo la descrizione che di queste aspirazioni fa Colque:

“esiste la necessità di ridisegnare i modelli di governo locale attraverso la creazione di leggi che prendano in considerazione queste realtà, la parte andina dove i popoli indigeni posseggono sistemi di rappresentazione, presa di decisione,

governo che sono in rottura con il sistema statale che a sua volta potrebbe prendere spunto da questi per disegnare un migliore governo locale che significherebbe la realizzazione dei diritti dei popoli indigeni”.

Lo statuto termina con le disposizioni transitorie tra le quali si legge che durante il primo anno di mandato, l'organo legislativo approverà le leggi e norme necessarie a far funzionare internamente il Governo Autonomo, tra queste la legge sullo sviluppo produttivo, la legge di protezione dell'ambiente, la legge sulla giustizia originaria, e così via. Il disegno dell'autonomia a Machaqa è quindi basato sulla sovrapposizione di pratiche amministrative municipali (durata degli incarichi, stipendi, competenze tecnico – amministrative) a pratiche tradizionali (incarico per coppia, controllo diretto delle autorità).

L'assunzione da parte del *Cabildo* delle funzioni del governo municipale comporta sfide alla sua indipendenza e alla sua funzione di vigilanza del potere municipale; la durata di un anno degli incarichi impedisce infatti la concentrazione del potere ma contrasta con la necessità di dare continuità e creare 'memoria istituzionale', al contempo, le autorità tradizionali rivestono, in funzione dell'esperienza necessaria ad assumere gli incarichi, un alto grado di legittimità ma contrastano con la necessità di avere competenze tecniche ed amministrative e con l'apertura – entrata dei giovani nel governo in quanto il *takhi* non valorizza l'educazione formale dei giovani (Colque 2009). Queste 'sfide', generate dalla sovrapposizione e tentativo di armonizzazione tra sistemi diversi, si aprono a varie contraddizioni e rendono palesi conflitti locali che si inscenano nello svolgersi del processo di trasformazione del municipio in governo autonomo.

La trasformazione del municipio in autonomia così come inizia a delinearsi dallo statuto, compresi i lati meno chiari, viene sintetizzata da Santiago Onofre come segue:

“Al principio la nostra autonomia avrà perfezionamenti dal municipio, per esempio il tema delle risorse, il tema dei rappresentanti che saranno per distretti secondo il modello municipale, però poco a poco, dopo aver unito il municipio all'autonomia indigena, si scalzerà il municipio e si consoliderà l'autonomia indigena.. Non so quanto tempo ci vorrà ma sarà così, per consolidare l'autorità tradizionale c'è voluto molto tempo, abbiamo iniziato nel 1990 e si è consolidato

nel 1998, ci abbiamo messo otto anni. Credo che ci vorrà lo stesso tempo. Noi stiamo cercando di consolidare quattro poteri: legislativo, esecutivo, giudiziario ed il potere del controllo sociale, ma questi poteri saranno allo stesso livello. Consideriamo il *Cabildo*, l'istanza massima, e questi poteri saranno soggetti al *Cabildo*. Nella nostra autonomia la forma verticale, piramidale si cancellerà, ci sarà una forma circolare recuperando la nostra cosmovisione. La forma circolare avrà al centro il *Cabildo* ed intorno a lui i poteri. Non si tratta di valutare se il potere esecutivo sarà il superiore o se sarà il potere giudiziario, tutti e quattro i poteri hanno lo stesso rango. Alcuni poteri saranno delegati, come ad esempio il controllo sociale, il *Cabildo* eleggerà il controllo sociale e il potere giudiziario. Quello che si deciderà tramite elezioni saranno il potere esecutivo e quello legislativo, questi due poteri saranno eletti dal popolo: il *Cabildo* nominerà i candidati e poi si voterà, il percorso sarà a partire dalle basi, poi il *Cabildo*, poi si vota. Mentre il giudiziario e quello di controllo sociale saranno delegati dal *Cabildo* direttamente. I giovani hanno fatto una proposta per la seconda bozza, dicendo che volevano avere la loro quota, ma la logica di Jesús de Machaca e di fare il *thaki*, io ero d'accordo affinché avessero una quota, la sesta quota, finora abbiamo cinque consiglieri ed io ho pensato che la quota di giovani potesse essere un sesto consigliere, ma il problema è di come si sarebbero eletti. Dopo di che anche gli anziani avrebbero voluto la loro quota, la settima. Non c'entrava, ma poco a poco questo si darà. All'inizio cominceremo con cinque o dieci legislatori, per i cinque distretti, quello che si potrebbe fare è che i distretti nominino giovani e così si avrebbe la partecipazione dei giovani. Durante le ultime elezioni il candidato sindaco di MACOJMA era un giovane che non è stato *mallku* e non ha fatto il *thaki* ed era quindi considerato un giovane, c'erano vari giovani come candidati e la stessa cosa è successa con il MAS, c'erano giovani nella lista. Per me non è una preoccupazione che abbiano una quota i giovani, non ce n'è bisogno, già ci sono. Non c'è bisogno di una regola specifica altrimenti altri vorrebbero lo stesso trattamento e chissà anche i *residentes* vorrebbero la stessa cosa. Pensavamo di mettere dieci consiglieri, due per ogni circoscrizione. Pensavamo anche che gli stessi *mallkus* potessero essere i legislatori ma ci sarebbe il problema della rotazione e del servizio alla comunità che dura solo un anno e quindi non ci

sarebbe stata continuità, i legislatori sarebbero stati incaricati solo un anno. Ma credo che con il tempo si possa arrivare a questo, ma all'inizio questo non funzionerebbe. Come dicevo, il modello municipale e quello tradizionale si uniranno poco a poco fino a che il modello municipale scomparirà”.

#### *4.1.3 Contraddizioni e conflitti.*

La democrazia comunitaria, riconosciuta nell'articolo undicesimo della Costituzione come “esercitata attraverso elezione, designazione o nomina di autorità e rappresentanti attraverso norme e procedimenti propri delle nazioni e popoli indigeni originari contadini”, viene presentata dai promotori dell'autonomia come la propria, originaria e tradizionale, forma di esercizio politico interno, ma, studiata da analisti politici e sociali, appare come aperta a forme di esclusione (delle donne, i giovani, i *vecinos*), a usi politici delle pratiche tradizionali che portano a concentrazione del potere, e, anche quando si rende esplicita l'esclusione dei partiti della democrazia rappresentativa, questi “entrano dalla finestra, o sono invitati a entrare dalla finestra quando alcuni settori all'interno della comunità vogliono ottenere cambi nella relazione di potere” (Recondo 2009:216).

Parlando delle 'trappole' della democrazia comunitaria, Gonzalo Colque mi elenca per punti le sue perplessità che consistono in:

“primo: non si sono eletti sindaci attraverso la democrazia comunitaria, sono state elette autorità tradizionali che non hanno il potere economico e che non gestiscono risorse pubbliche, le risorse dello Stato, e in questo consiste la prova del fuoco della democrazia comunitaria; secondo: la resistenza dei giovani, la mancanza di fiducia nelle decisioni delle proprie comunità, la volontà di alcune persone di rappresentarsi in un modo che non sia l'*ayllu*, questo mostra che lo statuto non necessariamente deve applicare la democrazia comunitaria che in teoria funziona, esiste, ma ci sono persone che la pensano diversamente all'interno delle proprie comunità; terzo: il passaggio dalla democrazia rappresentativa a quella comunitaria non significherà necessariamente un cambio qualitativo se si trattasse solo di una sostituzione mantenendo gli stessi problemi che genera la partecipazione politica. Quindi la domanda è: vale la pena farlo? Forse non vale la pena farlo: l'esclusione delle donne continua, il controllo del municipio da parte



dell'élite continua, decisioni precipitose che non sono democratiche proseguono. Non ci sono quindi molti elementi che facciano dire che vale la pena attuare un nuovo sistema. Il valore di cambiare un sistema per un altro dovrebbe risiedere nel reale cambiamento di alcuni indicatori democratici”.

Per Colque c'è bisogno di innovare – rinnovare alcune pratiche in modo da creare un sistema più democratico rispetto a quello che si va a sostituire, cosa che la democrazia comunitaria non necessariamente garantisce.

La democrazia comunitaria, preferita a quella rappresentativa, potrebbe comportare quindi problemi riguardo alla concentrazione di potere, di decisioni e di risorse che raramente vengono considerati nella discussione sull'autonomia. Altre questioni riguardano la contrapposizione tra il modello tradizionale, che basa gli incarichi più importanti sull'esperienza, e quindi l'anzianità, e la necessità di avere capacità tecniche ed amministrative per gestire la nuova autonomia, questo comporta una 'competizione' tra generazioni, tra gli anziani, che tradizionalmente detengono l'autorità ma non hanno le competenze tecniche, e i giovani, che hanno competenze tecniche ma non riconoscimento comunitario.

Questi conflitti sono quindi anche espressione degli interessi diversi che gruppi diversi detengono all'interno delle comunità. Altro problema consiste nella pratica tradizionale che prevede incarichi rotativi della durata di un anno che si scontra con la necessaria continuità nella gestione di un'amministrazione come quella che si sta disegnando; infine, l'inserimento di equità di genere è problematica ed è una questione spesso sollevata dai *comunarios* stessi che, seppur sostengono sia una pratica tradizionale (coppia come unità fondamentale nella tradizione), non si vede nella pratica quotidiana dove anzi si nota un marcato maschilismo.

Per quel che riguarda 'l'uscita dalla porta ed entrata dalla finestra' dei partiti, a Jesús de Machaca questa tendenza si è già palesata durante le elezioni municipali. Nonostante le prime elezioni abbiano visto la vittoria del candidato del *Cabildo*, Aspi, alle stesse si presentano anche partiti politici (il MAS e l'MNR) ed il MAS ottiene due consiglieri municipali. Gli eletti tra le fila del MAS sono *pasados* (ex autorità) scontenti delle decisioni del *Cabildo* riguardo i nominati alle elezioni che si organizzano separatamente avvicinandosi al MAS. Il divisionismo interno alla *Marka* si incarna nell'adesione al MAS 'contro' il *cabildo*: “quando

nel *cabildo* abbiamo deciso di chiudere ai partiti ci sono stati dei risentimenti e i risentiti hanno deciso di partecipare attraverso i partiti” (intervista a Adrian Aspi). La partecipazione alle elezioni municipali in modo 'disgiunto', tra *Cabildo* e partito che accoglie gli scontenti, genera in alcuni *comunarios* la percezione che il MACOJMA, sigla usata dal *Cabildo* per presentarsi alle elezioni, stia acquisendo i connotati di un partito. L'episodio rende palesi conflitti interni che si renderanno evidenti anche nel processo per l'autonomia.

L'episodio viene riportato nel testo “Municipio Indigeno Originario Aymara Jesús de Machaqa” (testo scritto dai *comunarios* coinvolti nel lavoro per la creazione del municipio e poi nel municipio stesso e da autorità tradizionali e consulenti delle fondazioni che lavorano a Machaqa e quindi espressione e rappresentazione dell'immagine che hanno di sé stessi) dove Quinta Quinta, consigliere municipale eletto dal *Cabildo*, esprime la sensazione di tradimento degli ideali comuni che l'episodio rappresenta per molti promotori del processo per l'autonomia scrivendo che: “decisioni, risoluzioni e convegni sottoscritti da entrambi i *Cabildos* [MACOJMA e MACOAS] non sono stati obbediti dai partiti politici MAS e MNR che, nonostante fossero nativi ed ex autorità originarie, in forma egoista e personalista, senza rispettare i due *Cabildos*, accecati dall'ambizione e ignorando le proprie autorità tradizionali hanno partecipato alla competizione elettorale tradendo in questo modo gli ideali del Popolo Indigeno” (2009:64). Le successive elezioni municipali vedono la vittoria di un sindaco del MAS ed il *Cabildo* riesce ad eleggere solo due consiglieri municipali. I risultati elettorali rendono palesi, sia conflitti interni alla *Marka*, sia la complicata relazione tra il MAS, a livello sia governativo che locale, e l'organizzazione tradizionale.

La percezione dei *comunarios* e autorità con cui ho parlato oscilla dall'idea che il MAS, da un momento di rivendicazione dei diritti indigeni, sia passato ad incarnare i vizi dei 'vecchi' partiti, ovvero che dia fondi ed appoggio ai propri alleati attraverso canali clientelari, non sia interessato all'autonomia, che farebbe perdere il controllo delle basi, e quindi divide e tenta di gestire il processo per 'ammaestrarlo', a coloro che sostengono che la colpa sia dell'entourage del Presidente o degli esponenti locali del partito che lavorano in senso contrario rispetto alla traiettoria definita dal centro, a coloro che appoggiano apertamente il partito – governo e sostengono che i promotori dell'autonomia siano contrari al progresso di Jesús de Machaqa.

L'attenzione su Jesús de Machaca, simbolo e prototipo per l'autonomia, contribuirebbe anch'essa a rendere difficile il rapporto con il governo che tenta di dirigere il processo mentre, fintanto che la *Marka* procedeva nel suo percorso in modo autonomo dal governo centrale, il processo sembrava avviato al successo. Infine, il potersi riconoscere in un partito, e nel Presidente indigeno, 'deviano' l'attenzione dai processi di rivendicazione caratterizzanti i decenni precedenti, e l'avvento stesso di Morales al potere, e fanno sì che la gente si identifichi e leghi al governo:

“il MAS, ma soprattutto Evo, facendo parte della nostra classe e avendo dimostrato cose positive ha fatto sì che molti lo seguissero. Quindi questo ha fatto sì che la gente di Jesús creda in lui, nella sua linea politica, nei suoi candidati. Se non ci fosse stato Evo come presidente sicuramente a Jesús de Machaca ci sarebbe stata una vittoria forte e contundente, ma questo sarebbe stato come una reazione ai governi neoliberali. La personalità giuridica che siamo riusciti ad avere nel 2000, con il municipio, si sarebbe rafforzata, il 90% della popolazione sarebbe per l'autonomia” (intervista a Saturnino Tola).

Tra coloro che più si sono impegnati alla transizione da municipio a autonomia c'è l'ex sindaco Aspi che parla dell'atteggiamento del governo come di una contraddizione rispetto agli impegni (e promesse) presi con i popoli indigeni che finiscono per sentirsi 'traditi':

“Romero dice che non c'è fretta ed io mi chiedo di che stiamo parlando. Da una parte il governo ha posto come bandiera l'autonomia nella Costituzione ma dall'altra dice di andare piano. Tanto vale non fare niente. Come al solito si usano gli indigeni [...] prima Machaca era invasa dai partiti ma abbiamo lavorato per dieci anni affinché si cambiasse per l'organizzazione tradizionale [...] prima delle elezioni si è deciso che ero sindaco e Garica Linera ci aveva promesso che avrebbero cambiato le regole in modo che avrebbero rispettato le regole elettorali tradizionali, ma esce una risoluzione della corte elettorale che dice che dovevamo andare comunque alle urne ed è uscito il sindaco del MAS ed Evo ha detto che se i sindaci non sono del MAS non li coordina e non gli dà soldi... e quindi dov'è il rispetto?!”

Saturnino Tola, nel libro-racconto, dà conto dell'atteggiamento attribuendolo ad un calcolo del

partito che vuole garantirsi il controllo della base: “il MAS [...] è nel suo auge e non vuole l'autonomia a Jesús de Machaqa [...] Vogliono continuare a decidere tra loro chi è il candidato a sindaco e consigliere municipale e chi sono gli impiegati del municipio; nelle fila c'è la loro gente e non danno importanza alla gente o alla maggioranza” (Tola 2011:234).

Altra sfaccettatura delle contraddizioni autonomia – centralismo, viene esposta da varie voci che esprimono il parere che il processo nasca dalla genuina ricerca di autodeterminazione dei popoli indigeni che però, con l'avvento del MAS, si è arrestato in quanto la popolazione si è legata al partito, essendo la prima volta che si sentono rappresentati da un partito al potere. La percezione di molti *comunarios* sarebbe quindi che non ci sia più bisogno dell'autonomia ora che al governo siede un indigeno. Questa prospettiva risponde anche al fatto che “le persone ricadono sulle risorse simboliche già in loro possesso per dare senso a nuove circostanze” (Hertzfeld 1992:58) cosa che nel caso di alcuni *comunarios* di Jesús de Machaqa significa 'ricadere' sulle relazioni centro - locale, soprattutto ora che il presidente è 'indigeno' e quindi possono riconoscersi in lui, piuttosto che rivoluzionare 'a loro immagine' la realtà locale.

Colque riassume efficacemente i punti toccati in precedenza e attribuisce la vittoria del MAS alle elezioni municipali a diversi fattori: volontà di controllo dei municipi boliviani, interessi interni a Machaqa che vedono nel partito un modo più diretto per assumere incarichi importanti, mancanza di reale interesse politico per le autonomie da parte del governo:

“è uscita la legge del 2009 e sembrava che tutto camminasse con il vento in poppa, ma era cambiato il contesto politico a livello nazionale: Evo Morales aveva tutto il potere, il 95% della gente della regione votava per lui e molti hanno iniziato a dubitare dell'autogoverno sapendo che in un certo modo l'autogoverno era stato conquistato con il MAS, con Evo Morales. In più c'è stata un'affiliazione di molti al MAS e per loro era molto più facile arrivare ad essere autorità municipali con il partito che con il sistema del *Cabildo*, questo ha creato grandi conflitti nel 2010. [...] Durante le elezioni gli affiliati al partito del MAS sostenevano che l'autonomia non era il miglior cammino, che dovevano iscriversi con il MAS cosa che significava accettare i partiti politici, la democrazia rappresentativa invece che la democrazia comunitaria. L'influenza del MAS è stata forte, ed all'interno del partito ha pesato l'idea di occupare tutti gli spazi municipali. Ci sono undici

municipi in processo di transizione, il partito ha candidato in ognuno di questi suoi candidati come sindaci ed ha vinto in nove di questi municipi [...] ha pesato molto l'idea di avere più sindaci possibili del MAS nel paese, inclusi gli undici municipi. Evo ha viaggiato per tutto il paese sostenendo che se non fossero stati sindaci del MAS non avrebbe dato risorse [...] E così si è creato il conflitto, questo conflitto, questo contesto politico nazionale non esisteva nel 2004”.

Infine, interessi personali o di gruppi, determinano l'affiliazione al MAS piuttosto che al *Cabildo*:

“hanno giocato un ruolo fondamentale gli interessi politici quindi la questione dell'autonomia passa da un'ispirazione del congiunto della popolazione di Machaca a cui si vanno sovrapponendo altri interessi politici e del partito al governo” (intervista a Isaac Ticona).

A seguito delle elezioni amministrative di aprile 2010 inizia un periodo di stallo per l'autonomia, ed il nuovo sindaco, Moises Quizo, del MAS, appare contrario a qualsiasi passo avanti nel processo. Quizo giustifica la sua opposizione sostenendo che la base deve venir coinvolta e che per ora l'autonomia è stata voluta e spinta solo dalle autorità. Il sindaco incarna un'importante contraddizione che contraddistingue il rapporto del MAS – governo con i municipi e territori che vogliono venir riconosciuti autonomi. Quizo, infatti, è stato eletto come candidato del MAS, partito di governo che ha promulgato la legge sull'autonomia ma che ora si dimostra ambivalente riguardo alla sua attuazione. Non dovrebbe essere una contraddizione appartenere al MAS, o votare il MAS, ed essere fautori di un recupero della tradizione, ma la politica a Jesús de Machaca viene polarizzata tanto da far sì che i due termini vengano ormai visti e vissuti come contraddittori; questo avviene anche a causa del fatto che il MAS (locale) guarda al *Cabildo* come ad un partito d'opposizione con cui contendersi il controllo del municipio.

Alcuni promotori dell'autonomia e del ritorno alla tradizione sostengono che la politica nazionale sta migliorando il paese mentre a livello locale (di Jesús de Machaca) sta avendo delle ripercussioni negative in quanto il MAS a Machaca è un elemento di rottura che non capisce le norme locali. Partecipando alla cerimonia di anniversario della creazione del

municipio appaiono evidenti le contrapposizioni tra i 'tradizionalisti', vicini al *Cabildo*, e i 'masisti' vicini al partito ed al governo (foto 20, 21 e 22 pagina 318). Durante la cerimonia le autorità tradizionali non partecipano se non ballando e suonando intorno all'area - palco da cui si svolgono i discorsi, i gruppi di ballo provenienti da varie comunità e *ayllus* ballano e suonano ai margini dello spiazzo di fronte al municipio; i balli avvengono al di fuori del 'palco' delle autorità in quanto sono balli di festeggiamento, non è uno spettacolo. Solo il gruppo di autorità di *Parcial Arriba*, e le autorità del *Cabildo* ballano sfilando di fronte alle autorità municipali - partitiche nella recinzione di fronte al municipio.

Tra i presenti ci sono sindaci e funzionari vari del MAS ma pochissime autorità tradizionali, è evidente lo schieramento filo governativo – MAS del sindaco e la smaccata volontà di far finta che l'autonomia, e tutto ciò che la circonda, neanche esista. I discorsi che avvengono sul 'palco' si concentrano sulle autorità istituzionali e sul MAS senza mai nominare le autorità del *Cabildo* o quelle del Consiglio per l'Autonomia che si stanno occupando di redigere lo statuto, né l'autonomia in sé. Molti tra i partecipanti alla cerimonia leggono l'episodio come un'appropriazione partitica – centralista di spazi comunitari e tradizionali e durante la cerimonia ed i discorsi ufficiali, è evidente l'enfasi posta sulla figura di Morales e sul partito ad eclissare completamente la realtà e le autorità tradizionali e locali, che non parlano. Parlando a posteriori della cerimonia, molti tra i partecipanti lamentano che la cerimonia, con quasi nulla partecipazione delle autorità tradizionali e povera di balli e musica, se non di cornice, sia risultata in un'appropriazione del sindaco (MAS) di spazi comunitari e locali (del *Cabildo*).

Ciò che appare chiaro è che, da un momento iniziale in cui il municipio (nella figura di Aspi) ed il *Cabildo* lavoravano congiuntamente per portare avanti il processo di trasformazione in autonomia indigena, ora, con l'elezione di Quizo:

“la struttura organizzativa del *Cabildo* si è indebolita e non c'è più stata parità ma inferiorità e superiorità e il sindaco ha preso una logica secondo la quale il governo municipale ha un'indipendenza nella gestione e che l'organizzazione tradizionale ha una funzione di organizzazione della società civile mentre quello che si è fatto durante la prima gestione era sedersi e dialogare permanentemente e in forma orizzontale tra queste due istanze e organizzare e concordare e dialogare

e dibattere e creare accordi comuni per gestire il municipio” (intervista a Isaac Ticona).

Vari interlocutori sostengono che il motivo principale dell'opposizione di Quizo all'autonomia derivi dal fatto che questi, essendo il suo incarico transitorio come previsto dalla legge Marco sulle Autonomie, se l'autonomia procedesse vedrebbe passare il suo incarico da cinque a due anni. Albó riassume ironicamente la questione sostenendo che: “i sindaci transitori [...] affermano: diremo di sì, ma non lo faremo; ritarderemo sostenendo che lo statuto è molto complicato, che perché così presto, che deve metterci più tempo, che bisogna consultare tutti, e rimarremo i cinque anni. Di modo che, giacché non saranno ancora pronti gli statuti, le seguenti elezioni non si potranno fare con questi e continueranno le elezioni tramite partito” (2011:223).

Inoltre, i promotori dell'autonomia ritengono il sindaco ed i 'masistas' di Jesús de Machaqa responsabili di diffondere timori e dubbi nella popolazione riguardo a cosa comporterebbe il passaggio all'autonomia indigena. Tra questi timori il maggiore consiste nella questione delle risorse. A parere dei promotori dell'autonomia, la gente ha ora paura che diventando autonomi si perderanno i fondi del governo e che sarebbero costretti a creare tasse interne per poter rendere sostenibile l'autonomia; aggiungono che questi argomenti sono stati usati anche in passato per evitare le riforme ma che sono senza fondamento in quanto l'autonomia vedrebbe mantenuti i fondi statali che potrebbero venir usati secondo voci e priorità definite da loro stessi invece che dover rispondere alle voci municipali 'imposte' dal centro.

Parlando con i *comunarios* la questione delle risorse appare effettivamente come la maggiore preoccupazione, non essendo Jesús de Machaqa ricca di risorse naturali, la paura che il governo centrale cessi di dar loro fondi, motiva la diffidenza di molti. Il sindaco Quizo, durante l'intervista che mi concede, parla apertamente della questione dei finanziamenti statali sostenendo che non essendo Machaqa finanziariamente autonoma, l'autonomia non sarebbe sostenibile e prima di procedere bisogna definire progetti produttivi che possano garantire la sostenibilità.

Ovviamente, come è stato per il municipio e come è normale che sia in ogni gruppo umano, ci

sono contrari e favorevoli all'autonomia, sia tra i *comunarios* che all'interno del *Cabildo*. Anche i membri del consiglio per l'autonomia sono discordi riguardo ai contenuti dello statuto. Chi più si oppone al 'ritorno alla tradizione' sono i cosiddetti *residentes*<sup>80</sup> che vivono tra le comunità di appartenenza e la città (El Alto o La Paz) e che portano nelle comunità idee e prospettive diverse acquisite nelle città in cui lavorano: “vivono in città ed hanno un'altra prospettiva ed un diverso criterio, spesso portano concetti sindacalisti e cercano di imporsi” (intervista a Daniel Viadez). In molti tacciano i *residentes* di 'snaturare' la tradizione in quanto, essendo coloro che più comunemente assumono incarichi dato che lavorando nelle città e hanno quindi guadagni più ingenti e si possono permettere gli oneri di rivestire incarichi tradizionali gratuiti, finiscono per trasformare la gestione delle comunità in senso non più 'tradizionale'.

I *residentes* sono 'accusati' da molti di portare nella *Marka* una mentalità competitiva e 'progressista' (versus 'tradizionalista' – pro *Cabildo*) che si scontra con i tentativi di ritorno alla tradizione in atto a Jesús de Machaca:

“adesso non c'è nessuno che mette in discussione questo [il ritorno alla tradizione], anche se i *residentes*, i professori, che hanno un piede dentro e uno fuori, si vergognano ad andare vestiti in modo tradizionale per la città, nel minibus, c'è ancora qualcuno come loro che non controlliamo bene” (intervista a Saturnino Tola).

I *residentes* sono anche incolpati di non capire – rispettare il processo in atto, tra questi il sindaco Quiza che, oltre a motivi personali (di durata dell'incarico) viene ritenuto contrario all'autonomia in quanto ha una mentalità 'da *residente*':

“l'attuale sindaco è stato *jiliri mallku* della sua comunità ma è vissuto più in città, a svolgere il suo lavoro, che qui: è un *residente*. Possono essere autorità non solo coloro che vivono sempre qui a Machaca ma anche coloro che vivono nella città, quello che devono fare è conformarsi al processo di Machaca; quando non rispettano gli usi e costumi sono malvisti. Questo è un punto debole dei *residentes*. La gente dice che non lavorano bene che lavorano per interessi personali.”

---

<sup>80</sup> Persone che per lavorare emigrano nelle città ma che mantengono relazioni con la *Marka* sotto forma del mantenimento degli incarichi tradizionali che sono condizione necessaria per avere terra nella zona e voce riguardo le decisioni locali.



(intervista a Santiago Onofre).

Altro punto 'scoperto' per la trasformazione in autonomia indigena risiede nella socializzazione e partecipazione delle 'basi'. Motivando la sua posizione riguardo al processo Quizo sostiene che:

“abbiamo avanzato nell'autonomia ma questo avanzamento non è stato legittimo perché non è stato deciso dalle basi, il processo è stato rapido e gestito dalle autorità e non è arrivato alle comunità e molte persone sono preoccupate e questo ci preoccupa. La mia partecipazione nella linea politica è che sono impegnato a lavorare per l'autonomia con tutte le comunità e gli *ayllus* e discutere, far avanzare lo statuto in modo consensuale, che integri tutti gli abitanti e disegni il futuro per i nostri figli e figlie. In questo senso abbiamo una grande responsabilità. [...] Bisogna pianificare tutte queste cose, io voglio lavorare in modo responsabile dando passi saldi altrimenti provocheremmo problemi per il futuro, i nostri figli potranno avere problemi e non vogliamo causare questo, dobbiamo guardare al futuro in modo che i nostri figli stiano bene ed abbiano un tempo di *buen vivir*, stare tranquilli e poter essere orgogliosi di essere di Machaqa ed avere un'autonomia partecipativa e aperta, non esclusiva. [...] Non possiamo forzare il processo ma dobbiamo garantire che l'autonomia sia sostenibile e con il consenso della popolazione, in questo senso non ci preoccupiamo del tempo, stiamo pianificando la conversione perché sarà importante e storica”.

La questione della socializzazione è reale e comporta anche la parallela questione di chi effettivamente conosca l'autonomia. In funzione della recente politica interna alla Bolivia, con i dipartimenti orientali che programmano un'autonomia secessionista, il termine autonomia, che non è stato creato dal movimento indigeno, si presta a fraintendimenti, soprattutto per coloro che non conoscono il processo di trasformazione e cosa la legge Marco contempli. Durante l'intervista che mi concede in occasione della cerimonia dell'anniversario del municipio, Pedro Vargas Quispe, consigliere del consiglio per l'autonomia mi dice che:

“La seconda bozza si è paralizzata perché manca consenso con le basi, molti si sono confusi a causa dei dipartimenti che volevano la secessione, molti pensavano all'autonomia separatista mentre noi pensiamo all'autonomia piena perché i nostri

avi sono sempre stati autonomi [...] noi vogliamo l'autonomia indigena originaria contadina perché noi stiamo mantenendo le nostre usanze e i nostri avi sono sempre stati autonomi”.

Anche quando il MAS, nella sua articolazione locale, viene criticato dai promotori dell'autonomia, che sostengono che per calcolo politico il partito non intende perdere il controllo della base, dei municipi, e quindi rallenta il processo, chi viene investito dalle critiche è principalmente il sindaco Quizo. Quest'ottica rispecchia la scissione tra governante illuminato – burocrazia o ufficiali impermeabili al cambio di cui si è brevemente parlato in precedenza. Quizo viene accusato di essere contrario all'autonomia per calcoli personali, mentre Evo Morales sarebbe genuinamente interessato all'autonomia indigena:

“nonostante l'interesse del partito sia l'autonomia, credo che nel mezzo ci siano interessi diversi perché ora sembra che il processo per l'autonomia non avanzi, non tutti i consiglieri hanno una formazione politica, hanno criteri e idee diverse”  
(intervista a Daniel Viadez).

Altra questione sollevata, dal sindaco Quizo come dai contrari all'autonomia, è la questione della difficoltà di redigere lo statuto in un momento in cui le leggi dello Stato sono in processo di disegno e promulgazione ed il quadro normativo di riferimento per lo statuto non è dunque chiaro. Nelle parole del sindaco:

“siamo alla seconda bozza dello statuto ma senza dubbio questi avanzamenti sono stati portati avanti prima che si finisse la legge Marco sull'autonomia e quindi dobbiamo rendere compatibile la nuova costituzione, la legge Marco e la demarcazione giurisdizionale, ora bisogna rendere compatibile, introdurre molte cose e questo significa rivedere lo statuto in modo da garantire il marco legale allo statuto perché ad oggi è questo quello che manca, renderlo compatibile. Questo sarà un lavoro lungo” (intervista a Moises Quizo).

La questione della compatibilità non è solo strumentale al rallentamento del processo e viene quindi proposta come ostacolo allo svolgersi del processo anche da Santiago Onofre durante un'intervista nel 2010 quando sostiene che:

“quello che dobbiamo fare ora è di adeguarci alla Legge Marco sulle Autonomie e

stiamo aspettando la Legge sulla Demarcazione Giurisdizionale. Stiamo aspettando anche la Legge sull'Educazione, anche per questo ci siamo dati questa pausa da maggio fino ad ora. Aspettavamo anche la Legge Elettorale che è appena uscita. Il nostro statuto deve essere conforme a tutte queste leggi [...] Diciamo che, sperando che non posticipino, il Tribunale si costituisca a ottobre, a novembre già ci diranno se va bene o meno, dopodiché devono passare credo tre mesi, quindi credo che per marzo [2012] ci sarà il referendum, se tutto va bene. Altrimenti credo che a maggio o giugno ci sarà il referendum. A settembre voteremo per l'approvazione all'interno del consiglio, deve venir approvato con due terzi”.

I *comunarios* hanno un atteggiamento ambiguo riguardo alla partecipazione degli esterni alla stesura dello statuto in quanto, da una parte riconoscono la necessità di ricevere consigli, soprattutto riguardo all'armonizzazione dello statuto con le leggi dello Stato, ma dall'altro sono gelosi della tradizione locale. La partecipazione di esterni alla stesura della prima bozza di statuto (tra cui Plata e Colque della Fundacion Tierra e Xavier Albó) viene letta come intromissione da alcuni, e necessaria da altri, cosa che descrive sia la difficoltà di acquisizione di un metalinguaggio e strumenti tecnico-amministrativi che comporta la stesura dello statuto, sia, e contemporaneamente, l'esigenza di rimanere 'fedeli alla tradizione' e autonomia decisionale che porta a guardare con sospetto la collaborazione degli esterni.

La riluttanza delle 'basi' al lavoro in cooperazione con esterni, concepito come intromissione, si palesa in funzione della consulenza che Albó, Fondazione Terra e altre istituzioni danno per la stesura della prima bozza:

“abbiamo fatto la prima bozza di statuto, abbiamo avuto problemi, e ci siamo detti che un'équipe doveva correggerlo e così abbiamo fatto, ma la gente era scontenta”  
(intervista a Saturnino Tola).

La riluttanza è espressione sia di quanto l'argomento autonomia, per le sue valenze politiche, sia delicato, sia di quanto i *comunarios* siano gelosi delle loro pratiche e processi.

Per quella che è stata la mia esperienza, i *mallkus* con i quali mi sono trovata a confrontarmi sono gentili fino a che non si rendono conto del perché della mia 'visita' e quando scoprono che voglio studiare l'autonomia diventano molto più guardinghi. Sia Santiago Onofre,

presidente del Consiglio per l'autonomia e mio principale interlocutore e cicerone a Jesús de Machaqa, sia altre voci 'aperte', riconoscono che “molta gente non vuole parlare, non siamo tutti uguali” (intervista a Pedro Vargas Quispe) e che la ritrosia è motivata dalla radicata diffidenza, motivata dalla storia di esclusione e sfruttamento, verso gli esterni. Paradossalmente, a parere di alcuni, chi reagisce peggio alla partecipazione di persone esterne, sono quelle autorità tradizionali che sono anche *residentes*.

La relazione che i *comunarios* di Jesús hanno con il governo è speculare a quella che hanno con i 'consulenti esterni': da una parte 'Evo' come fratello e presidente indigeno ma, contemporaneamente, la 'gelosia' per le loro pratiche a cui il governo non deve partecipare per timore che se ne appropri. Questa sfiducia nel governo e gelosia delle proprie pratiche si evince dalla reazione che *comunarios* ed autorità hanno quando esponenti del governo partecipano alle riunioni del *Cabildo*. Se da una parte l'attenzione dimostrata dal governo li inorgoglisce, dall'altra non sono contenti delle intromissioni e guardano sempre con sospetto qualsiasi partecipazione alla vita delle loro comunità. Questo atteggiamento è parzialmente spiegato dai *comunarios* stessi anche come diffidenza verso l'autonomia, considerata da alcuni qualcosa di venuto dall'alto, non richiesto dalla 'base', in un modo simile a quello che è successo con le leggi neoliberali degli anni '90.

“Molti dicono che [l'autonomia] ci sta cadendo dall'alto, dal Ministero e per questo stiamo discutendo e vediamo che il governo ha tirato fuori la legge e quando ci riuniamo con le basi dobbiamo parlarne e le autorità devono dirigerci affinché le basi conoscano e partecipino” (intervista a Pilacia Vargas Condori).

La 'gelosia' delle proprie pratiche e la protezione di queste rispetto all'intromissione esterna, l'ambivalente relazione con il governo e i conflitti tra municipio e *Cabildo* – consiglio per l'autonomia, si esemplificano in un episodio che mi è stato raccontato da più voci e che coinvolge diversi attori importanti del processo per l'autonomia. In occasione di una riunione del *Cabildo* nel 2010 si presenta per partecipare anche uno studioso di Jesús de Machaqa che attira l'attenzione su di sé aggirandosi per la sala registrando interventi e discussioni. Quando gli viene chiesto chi l'avesse invitato ed il motivo della sua presenza, questi risponde di essere stato informato della riunione da un autorità – membro del consiglio per l'autonomia e di essere interessato alle riunioni in quanto legato al governo ed al processo per le autonomie

IOC. Le autorità del *Cabildo* chiedono spiegazioni all'autorità chiamata in causa e poi chiedono ad entrambi di allontanarsi.

In seguito ho modo di parlare con entrambi gli 'esclusi', e con persone vicine a questi ed al *Cabildo*, che mi spiegano l'episodio motivandolo come conseguenza di varie questioni legate al processo per l'autonomia e i poteri in campo a Machaqa. In primo luogo, come abbiamo visto, gli esterni sono visti con diffidenza, ancora di più se fautori dell'autonomia, in quanto vengono visti come agenti che 'impongono' pratiche decise dal centro e imposte nella Marka. Inoltre, il *Cabildo* non è un organismo monolitico, al suo interno ci sono varie correnti, e quella vicina al MAS, a detta di molti, ha usato questo episodio come scusa per estromettere l'autorità del Consiglio per l'Autonomia come mezzo per ostacolare il processo.

Che la questione fosse legata al conflitto MAS – sindaco 'contro' consiglio – autonomia, è il parere anche dell'autorità in questione, che sostiene che l'episodio sia stato un tentativo delle autorità municipali di estrometterlo dal processo per la trasformazione in autonomia. Secondo questi, a sollevare la questione della partecipazione di esterni alle riunioni del *Cabildo* è stato un consigliere municipale che aveva fatto rimostranze riguardo a legami dell'autorità del consiglio con istituzioni esterne interessate al processo per l'autonomia. L'autorità ha quindi presentato una lettera ufficiale di dimissioni al *Cabildo* dal suo incarico nel consiglio per l'Autonomia, allegando lettere e tramiti che 'giustificassero' il suo legame con le istituzioni chiamate in causa durante la riunione. Il *Cabildo* rifiuta quindi le dimissioni anche se, a parere del diretto interessato, non tutti all'interno del *Cabildo* sarebbero stati d'accordo al suo 'reinserimento' nel consiglio.

In seguito all'episodio dell'allontanamento, mi trovo a conversare con l'altro protagonista dell'accaduto che viene apostrofato da un *comunario* che lo aggredisce chiedendogli cosa ci faccia lì e dicendogli che non è il ben venuto; subito dopo, all'apparenza quasi in risposta all'aggressione, un altro *comunario* lo ferma e gli offre da bere. Una volta salutato il *comunario* che gli ha offerto da bere, per spiegarmi l'accaduto, lo studioso mi dice che l'episodio è una conseguenza di ciò che è avvenuto durante la riunione del *Cabildo* a cui ha partecipato.

Ulteriore problema del processo verso l'autonomia è costituito dall'equilibrio tra le parzialità: queste mantengono un valore simbolico molto alto e si vorrebbe quindi governare la *Marka* alternando gli incarichi e le autorità tra le due, ma il peso simbolico non è bilanciato da un eguale 'peso quantitativo'. Il *Parcial de Abajo* ha infatti venti *ayllus* al suo interno mentre quello di *Arriba* sette, la distribuzione sia delle risorse e delle infrastrutture, sia delle autorità e alternanza degli incarichi risulta sbilanciata in partenza.

Alla vigilia della cerimonia per l'anniversario del municipio gira la voce – preoccupazione che le autorità di *Parcial Arriba* non intendono partecipare come segno di protesta per il timore di venir 'messi da parte', e che *Parcial Abajo* concentri tutte le attenzioni ed i benefici dell'autonomia. A questo proposito, per dimostrare 'buona volontà' e l'impegno di lavorare in equilibrio tra le due parzialità, il Consiglio per l'Autonomia decide di tenere a *Parcial Arriba* una cerimonia che si terrà per 'accogliere' nuovi consiglieri del Consiglio per l'Autonomia, chiamati ad integrare i molti che se ne sono allontanati, cerimonia che dovrebbe vedere la partecipazione del Ministro Romero. Si vuole equilibrare il peso simbolico delle parzialità con l'invito, altrettanto simbolico, del Ministro.

I conflitti tra parzialità, conflitti di lungo termine che hanno contrassegnato il percorso della *Marka*, contraddistinguono anche il momento attuale ed il lavoro per trasformarsi in autonomia. Lasciando la parola ad uno dei protagonisti sia del processo attuale che di quelli della storia recente:

“la gente di *ara suxta* [*parcial arriba*] vuole l'autonomia a tutti i costi e vuole la rotatività per l'incarico di sindaco tra i due *parciales*. La stessa cosa per i consiglieri municipali: metà e metà, ma questo non può essere perché noi siamo più di 10.000 abitanti mentre gli altri sono poco più di 2.000 abitanti quindi non si può fare metà e metà. Anche geograficamente non sono due metà uguali, neanche come numero di comunità, il loro territorio è molto piccolo e quindi non possiamo dividere da uguali a uguali perché hanno un piccolo territorio, sono poca gente. Inoltre, loro si sono capricciosamente separati da Jesús, sono stati gli autori intellettuali della frattura, della rottura della continuità territoriale. Durante i sette anni in cui io sono stato presidente del comitato per la creazione del municipio, loro non volevano creare il municipio, volevano continuare a far parte di Viacha,

fino all'ultimo, fino al 2002 quando hanno presentato una petizione per continuare a far parte di Viacha e quindi contro la creazione al municipio di Jesús. Abbiamo questo piatto rotto e poco a poco stiamo cercando di incollare [...] ora con l'autonomia ho cercato di unire i sei e sei [i due *parciales*] ma non è possibile, non è impossibile, ma costerebbe molto lavoro. Quelli che sono di MACOJMA, come noi, non vogliono. Dicono che tutto il lavoro per avere la propria sanità, educazione, l'hanno fatto loro, ed ora gli altri se ne vogliono appropriare. All'interno del consiglio per l'autonomia ci siamo chiesti che fare: dobbiamo litigare? No! Ci siamo quindi divisi in circoscrizioni, ci siamo divisi in cinque gruppi, da ciascuno di questi gruppi si eleggono il consigliere ed il supplente che svolgono i propri incarichi in modo rotativo, per seguire un principio di eguaglianza e equità” (intervista a Saturnino Tola).

Nel mio dialogo con Santiago Onofre questi mi presenta date di voto interno al consiglio e consegna al Tribunale Costituzionale Plurinazionale che slittano costantemente. All'iniziale opposizione del sindaco si unisce il cambio delle autorità tradizionali:

“avremmo dovuto finire tutto per dicembre 2010 ma c'è stato il cambio di sindaco. A partire da giugno il nuovo sindaco ha detto di procedere con calma. Sono passati giugno, luglio, agosto, settembre, ottobre volevamo ricominciare a lavorare ma non c'erano proposte; è passato novembre, niente, dicembre, niente. Volevamo ricominciare a gennaio ma c'erano le nuove autorità e quindi non aveva senso. Quindi abbiamo aspettato molto tempo. A febbraio - marzo abbiamo iniziato dei grandi *workshop* a livello del *Cabildo* con il Ministero e ora ci rimangono due *workshop*: uno con il Ministero di Economia e Finanza e l'altro con il Ministero di Educazione e Salute. Adesso dobbiamo lavorare anche con il coordinamento”.

Santiago Onofre mi dice, a novembre del 2010, che per andare avanti il consiglio per l'autonomia non ha bisogno dell'appoggio del municipio; hanno intenzione di consegnare lo statuto per maggio o luglio del 2011. Quando lo incontro a Marzo del 2011 mi dice che lo statuto si concluderà intorno ad aprile-maggio e verrà presentato il 21 giugno, data del capodanno aymara in cui vengono eletti i nuovi *mallkus*. Sempre a marzo 2011, qualche

giorno dopo il precedente incontro, mi dice che se fosse per lui sarebbe già stato approvato.

La divisione nelle cinque circoscrizioni, il lavoro sul repertorio tradizionale che si è operato per adattare il sistema tradizionale a quello municipale, è anche tentativo di arginare il divisionismo, le contrapposizioni interne alla *Marka* tra le due parzialità. Nonostante l'ottimismo e la buona volontà di Santiago Onofre che l'ultima volta che l'ho intervistato nel 2011 sosteneva che:

“si nomineranno i nuovi consiglieri e si rilancerà l'autonomia a Machaca e parteciperà anche il Ministro [Romero, Ministro per le Autonomie] e anche il Ministro degli Affari Esteri che parleranno dell'autonomia per cacciare i dubbi dei consiglieri e delle autorità e per definire le linee di lavoro. Credo che questo sia un passo importante, lo faremo a *Parcial Arriba*. *Parcial Arriba* si relaziona male con il *jach'a mallku* di *Parcial Abajo*. Per questo lo facciamo da loro, per non lasciarli isolati, per riallacciare l'amicizia, per farli partecipare al processo. Questo aprirà una nuova tappa, la tappa finale”.

I conflitti tra le due parzialità contribuiranno in gran misura all'arresto e decisione di interrompere il processo di trasformazione in autonomia nell'autunno del 2011. Inoltre, i conflitti tra interessi contrastanti (degli 'anziani' e dei giovani, delle autorità locali legate al MAS e delle autorità legate al Consiglio per l'autonomia) palesano conflitti interni che rendono difficile trovare un accordo riguardo a come disegnare la propria autonomia (Cameron 2012).

Nonostante il difficile percorso e la decisione presa in un Cabildo a novembre del 2011 di interrompere il processo per qualche anno, il cammino verso l'autonomia mi viene proposto dai promotori con cui rimango in contatto come qualcosa che si costruirà, come è avvenuto per tutte le 'conquiste' di Machaca, attraverso la 'lotta'. Concludendo con le parole di Tola:

“questo è il processo, non dobbiamo aspettare con le braccia aperte il fratello Evo affinché ci conceda cose, dobbiamo lavorare noi, tutti noi: padri, figli, madri dobbiamo spingere il carro verso una stessa direzione. Questo sarebbe il vero avanzare del processo di cambio a Jesús de Machaca, perché a Jesús de Machaca noi stavamo portando avanti il nostro processo di cambio prima che arrivasse



Evo, non lo stiamo seguendo. Lottiamo per la nostra identità, la nostra ideologia, le nostre lotte. [...] Tutto questo si deve conquistare, non bisogna obbligare né tantomeno pregare, bisogna invece aiutare il processo”.

#### **4.2. Lomerío.**

Anche Lomerío sta elaborando il proprio statuto per definire la propria autonomia. A seguito di un momento di contrapposizione tra l'organizzazione che amministra il territorio (CICOL) e segmenti della popolazione che si identificano con il partito autonomista di Santa Cruz, il territorio vive ora un momento di stabilità acquisito attraverso l'elezione dell'attuale sindaco, uomo 'ponte' che congiunge gli interessi della CICOL a quelli municipali. Attualmente, il municipio e la CICOL lavorano in congiunzione per realizzare l'autonomia, disegnandola seguendole pratiche di gestione territoriale acquisite negli anni che ci sono voluti per venir riconosciuti come TCO.

Il municipio – territorio di Lomerío, parte del dipartimento di Santa Cruz, provincia Ñuflo de Chavez, basa la sua economia principalmente sull'agricoltura, l'allevamento e l'artigianato (foto 28 pagina 320). Il 90% delle famiglie si dedicano all'agricoltura, soprattutto per il sostentamento, il 93% della popolazione si dedica all'allevamento, anche questo principalmente per il sostentamento, e l'attività artigianale occupa il 71% delle famiglie e la maggior parte del prodotto è destinato alla vendita (Herbas e Patiño 2010). La regione di Lomerío, ora TCO (territorio comunitario di origine), è formata da ventotto comunità, distribuite in quattro cantoni, organizzate attraverso la CICOL (Centrale Indigena di Comunità Originarie di Lomerío) e legate al governo centrale attraverso il municipio di San Antonio de Lomerío (foto 27 pagina 320).

La CICOL si basa su due livelli: quello comunale e la TCO che hanno entrambi un sistema di rappresentazione e un sistema per la presa di decisioni, queste ultime si prendono in assemblea attraverso delegati nominati dalle basi, il direttorio della CICOL e quello delle comunità sono responsabili dell'esecuzione delle decisioni dell'assemblea (foto 25 pagina 319). La CICOL è retta dall'assemblea generale, formata da centosessantotto delegati comunali, sette per ogni comunità, ed è la massima autorità. L'istanza incaricata di eseguire le decisioni dell'assemblea, il direttorio, è costituito da nove *caciques*: oltre al generale ce n'è

uno per ogni tema. Oltre a questo c'è un gruppo tecnico composto da un amministratore, una segreteria e assistenti tecnici per i progetti. I *caciques* si eleggono “nell'assemblea a cui partecipano sei per ogni comunità, quelle grandi, e tre per le comunità piccole” (intervista a Nelida Faldin), quando:

“la dirigenza [della CICOL] invia una convocazione e chiede ad ognuna delle comunità di proporre un candidato e poi ci si riunisce in assemblea quando si elegge il direttorio. Durante la prima votazione si elegge il presidente, nell'assemblea generale di tutta Lomerio, l'assemblea della CICOL; durante la seconda votazione si eleggono il vicepresidente e il segretario degli atti; durante la terza elezione si eleggono i membri della segreteria. L'elezione del direttorio si tiene ogni quattro anni, questo secondo lo statuto, ora credo che abbiano riformato lo statuto e si elegge ogni cinque anni” (intervista a Juan Soqueré).

Tra l'assemblea e il direttorio ci sono tre istanze intermedie: il consiglio degli anziani, il comitato di gestione territoriale indigena e il governo municipale. Il consiglio degli anziani amministra la giustizia e applica le sanzioni, il comitato di gestione territoriale è composto da cinque membri eletti dal direttorio della CICOL, il governo municipale e il comitato di vigilanza del municipio, il suo ruolo consiste nella pianificazione e attuazione del lavoro in congiunto tra la CICOL e il municipio. La struttura si basa su: la riunione dell'assemblea generale ordinaria, durante la quale si prendono qualsiasi tipo di decisioni (organiche, politiche, economiche, sociali eccetera) che si realizza una volta all'anno e viene convocata dal direttorio; la riunione dell'assemblea straordinaria, che viene convocata per trattare temi specifici o di emergenza; e le riunioni del direttorio che si realizzano ogni settimana. Gli incarichi del direttorio durano quattro anni, i *caciques* vengono eletti durante l'assemblea (Herbas e Patiño 2010:34-38).

Secondo le parole dei mie intervistati:

“la CICOL funziona come una sorta di *cabildo* e la sua assemblea generale è quella di tutte le comunità” (Nelida Faldin);

“la CICOL convoca le assemblee, l'organizzazione è come il governo centrale di Lomerio, se io, ad esempio, convoco un'assemblea per lo statuto pochi mi daranno retta, se la convoca la CICOL vanno tutti” (intervista a Juan Soqueré);

“potrebbe dirsi un'organizzazione tradizionale di tutta la Chiquitania che ha un

*cacique general* e *caciques* per portafoglio: dell'economia, delle risorse naturali eccetera. Questa organizzazione è l'entità che rappresenta le ventotto comunità di Lomerío ed è quella che porta avanti la gestione territoriale della TCO” (intervista a Ysaias Montero).

Circa il 90% della popolazione di Lomerío è chiquitana. I Chiquitanos formano il popolo indigeno più numeroso di tutta la regione orientale boliviana e si concentrano nel dipartimento di Santa Cruz, nella vasta regione conosciuta come Gran Chiquitania. I chiquitanos attuali risultano dall'unione di diversi gruppi che, durante l'epoca precoloniale, sono divisi e presentano sistemi sociali, economici e politici diversi: dai gruppi nomadi che si dedicano alla caccia e alla raccolta, a quelli sedentari la cui fonte di sostentamento è principalmente l'agricoltura. Le missioni Gesuite e Francescane, forzando gli indigeni alla sedentarizzazione ed all'unione di diversi gruppi etnici nella stessa missione, conducono alla perdita delle radici culturali ed all'indebolimento della struttura organizzativa e territoriale.

Parallelamente, le parzialità gesuitiche uniscono e mischiano distinti gruppi indigeni; da questa unione sorgono nuove culture, si trasformano i sistemi organizzativi (sociali, culturali, e di valori) e si cambia radicalmente la forma di occupazione del territorio. Le parzialità gesuitiche contribuiscono quindi a formare gli odierni chiquitanos (Herbas e Patiño 2010). I Chiquitanos attuali sono dunque il risultato di un lungo processo di unione tra diversi popoli, con le rispettive lingue, usi, tradizioni e sistemi economici, politici e sociali, di conseguenza il nome Chiquitano è un nome collettivo (Riester 1986:31) che descrive il popolo creatosi nel trascorrere degli ultimi duecento anni quando i diversi gruppi che popolano l'area sperimentano un adeguamento reciproco considerevole fino a creare la cultura chiquitana (Riester 1976:124).

Le comunità che attualmente abitano Lomerío si creano in funzione della fuga degli indigeni dalle missioni gesuitiche, prima, e, poi, dai latifondi e dalle *haciendas* che si consolidano a seguito della cacciata dei gesuiti fino alla riforma agraria del 1953. Nel caso dei chiquitanos di Lomerío sono dunque evidenti i processi di lavoro sul proprio repertorio tradizionale, in modo imposto dalle missioni prima, e poi, di manipolazione cosciente attraverso la creazione delle comunità, e quanto questi processi siano legati al contatto con il mondo esterno, nel caso

di Lomerío soprattutto attraverso il contatto con APCOB, e contribuiscano a far nascere una nuova e diversa consapevolezza nei popoli indigeni. Lo stesso nome del popolo (chiquitanos) viene assegnato dagli spagnoli in riferimento, si suppone, alla piccola statura o alla piccola dimensione delle abitazioni dei popoli indigeni dell'area. Il nome viene poi adottato dai popoli stessi che si autodefiniscono chiquitanos (Freyer 2000).

Il chiquitano (o besiro) è una lingua indipendente o non classificata, prodotto dell'epoca missionaria (1692-1767), in cui i gesuiti utilizzano il besiro come lingua franca per facilitare la comunicazione tra gli abitanti delle missioni, che appartengono a popoli e lingue diverse, e per tradurre le sacre scritture, le prediche e i catechismi (Riester 1986:85). La lingua è oggi in processo di recupero; seguendo le parole di un linguista chiquitano, autore di un alfabeto ed una grammatica della lingua besiro<sup>81</sup>:

“vogliamo rivitalizzare la nostra lingua ed attraverso questo vogliamo incidere nel processo [di recupero della tradizione], ci sono ancora molti adulti che non capiscono la propria lingua” (intervista a Pablino Parapaino).

Come lui, molti leaders e intellettuali chiquitani lavorano per il riutilizzo e la rivitalizzazione della lingua, esistono infatti insegnanti bilingui che introducono il besiro come materia, e a San Antonio de Lomerío (la comunità più grande del territorio) c'è un centro di formazione bilingue per i maestri chiquitani.

In generale, il besiro viene ancora parlato dagli adulti, anche se il castigliano è la lingua prevalentemente utilizzata. Il chiquitano viene usato soprattutto come conferma della partecipazione e rappresentazione del popolo di appartenenza durante gli incontri pubblici, come le assemblee. La lingua ha un ruolo simbolico molto importante in quanto consente ai chiquitanos di regolare la rappresentatività dei propri dirigenti. Quindi, “la valorizzazione della lingua indigena è legata sia al suo ruolo di elemento culturale di auto-identificazione, sia al suo valore comunicativo all'interno del gruppo. Il Chiquitano diventa importante in quanto lingua propria e degli antenati, ed è collegato al territorio, alla comunità ed alla famiglia” (Prada 2006:92).

---

<sup>81</sup> Pablino Parapaino Castro, et al.: *Guía del alfabeto besiro*. La Paz: Ministerio de Educación, Viceministerio de Educación Escolarizada y Alternativa, 2003.

Pablino Parapaino Castro 2008 *Vocabulario Bilingue Besiro – Castellano* Uniarte, Santa Cruz

L'importanza della lingua, intesa come elemento di appartenenza, auto-identificazione e rappresentatività, è evidente, nel mio contatto con gli interlocutori locali, nell'uso che ne fa Juan, che mi accompagna per le comunità ed occasionalmente mi fa da traduttore, che mi presenta agli intervistati parlando loro in *besiro*. Il ricorso al *besiro* mi sembra svolgere in queste occasioni una funzione fondamentale, ovvero quella di mettere a proprio agio gli interlocutori, dimostrare loro quanto Juan sia legato alla tradizione e di riflesso io, e le domande che farò/la mia ricerca, diventiamo 'accettabili', 'comprensibili' e inseribili nel panorama di recupero della tradizione attraverso l'esposizione di questa all'esterno/estraneo.

Tra le pratiche tradizionali – precoloniali, rimane importante la medicina tradizionale; ogni famiglia mantiene il proprio bagaglio di conoscenza riguardo le proprietà delle piante e degli animali per la cura e queste conoscenze tradizionali vengono usate quotidianamente (Herbas e Patiño 2010:74). Una volta cacciati i gesuiti, infatti, gli indigeni tornano velocemente alle proprie pratiche tradizionali tra le quali quelle legate ai *curanderos* – sciamani (Freyer 2000). Generalmente, l'evangelizzazione non elimina i concetti religiosi indigeni, di modo che questi, una volta espulsi i gesuiti, ricompaiono nuovamente e continuano a essere presenti attualmente (Riester 1976:170).

La persistenza delle credenze legate allo sciamanesimo ed alla medicina tradizionale mi risultano evidenti durante un viaggio per le comunità di Lomerío quando, chiacchierando con un *comunario*, questi mi racconta che la comunità che stiamo attraversando, Puesto Nuevo, è un “covo di *brujos*” e che circa quattro anni prima (2007) ci hanno bruciato vivo un uomo accusato di stregoneria, cosa che, che corrisponda a realtà o meno, corrisponde alle pratiche tradizionali secondo le quali gli accusati di malefici vengono puniti con la morte. Anche leggendo gli studi di Rietser e la collana di APCOB sui chiquitanos si vede quanto lo sciamanesimo sia il tratto che più fortemente permane della cultura chiquitana precoloniale, elemento che ha resistito all'evangelizzazione e permane nella cultura chiquitana contemporanea. In un suo studio del 1976 Riester dà grande spazio alla religione e lo sciamanesimo, usandoli come tracce dell'indigenità chiquitana, indigenità meno facilmente rintracciabile nell'organizzazione 'tradizionale' che risulta perlopiù prodotto dell'epoca delle missioni. Ciò che più marcatamente rimane della tradizione precoloniale è quindi lo sciamanesimo e le credenze religiose e mediche che a questo si accompagnano.

Per quel che riguarda l'organizzazione della comunità, San Antonio, la comunità con più popolazione, è divisa in quattro sezioni, ognuna delle quali ha un *cacique*; i quattro *caciques* sono 'gestiti' dal *cacique general*. Ogni sezione, durante l'assemblea generale, nomina un *cacique* che viene poi eletto durante l'assemblea dell'8 dicembre (festa del secondo santo patrono della comunità di San Antonio) momento in cui vengono elette anche le autorità di tutte le altre comunità. Per quel che riguarda gli altri insediamenti di Lomerío, ogni raggruppamento indigeno (a partire dai piccoli *ranchos* fino alle comunità più grandi) ha una struttura gerarchica, ovvero è diretto da un *cacique* eletto dagli abitanti della comunità per un periodo che va dai tre ai cinque anni. I consiglieri affiancano il *cacique* e danno corso ai suoi ordini. I consiglieri ed il *cacique* formano il *cabildo* che ha funzioni amministrative (lavori pubblici, di organizzazione delle feste eccetera) e giuridiche (sanzioni per i delitti minori).

Le autorità di Lomerío originano nell'epoca coloniale e negli anni, attraverso le varie riforme dello Stato si sovrappongono autorità parallele: quelle del sindacato, e poi della CICOL, le organizzazioni territoriali di base (OTB) introdotte dalla Legge di Partecipazione Popolare, quelle municipali e i rappresentanti dei partiti. In complesso, a partire da 1994 inizia la sovrapposizione di incarichi e autorità. Intorno al 2000 scompaiono i sindaci politici e a partire dal 2005 la CICOL propone la ricostituzione dell'organizzazione tradizionale. A partire dal 2008 si pianifica una nuova struttura che integra le forme tradizionali di organizzazione con l'organizzazione sindacale e la nuova articolazione di istanze tecnico operative ereditate dal PGTI.

Questa organizzazione origina durante l'epoca delle missioni ed è stata quindi influenzata dall'organizzazione delle riduzioni gesuitiche (Riester 1976:145). All'interno delle comunità le case si trovano aggruppate secondo i lignaggi corrispondenti (Balza 2001:142,143). I legami famigliari – di clan, che derivano dalla modalità di occupazione del territorio, rimangono fondamentali a tutt'oggi, definendo anche i confini delle 'attribuzioni' e i conflitti locali:

“I chiquitanos, da quando li conosco, hanno sempre vissuto nel conflitto: i conflitti familiari, i conflitti per interessi economici” (intervista a Ysaías Montero).

I dirigenti della CICOL usano anch'essi il termini *cacique*; a questo proposito durante

l'intervista che le faccio, Nelida Faldin, *cacique general* dell'organizzazione, mi dice che il nome *cacique* è coloniale e che all'interno dell'organizzazione stanno discutendo la possibilità di cambiarlo per tornare ai termini usati prima della colonia. Come lei, anche il presidente del consiglio per l'autonomia, Juan Soqueré, parla chiaramente del termine *cacique* come di un'eredità coloniale che deve venir abbandonata.

Altro tratto dell'organizzazione 'tradizionale' consiste nella prestazione di lavoro comunitario e reciproco, la *Minga* (o *Minca*). Chiacchierando con il mio ospite e cicerone per le comunità di Lomerío, Juan, questi mi dice che la *Minga*, il servizio solidario, consiste nell'aiuto agli altri *comunarios* (come ad esempio per la costruzione delle case o i lavori agricoli in cui c'è bisogno di varie persone). La *Minga* è l'obbligazione di aiuto mutuo all'interno dalla comunità, chi invita a una *minga* dà ai partecipanti cibo e bevande. Partecipare a una *minga* consiste nel livello base di reciprocità, fondamentale per l'organizzazione delle comunità (Riester 1976:148).

Come abbiamo visto nell'introduzione, durante gli anni '80 del secolo scorso, l'arena internazionale vive una crescita della presenza e la voce dei movimenti sociali e delle ONG, che funzionano da “collegamento tra mobilitazioni locali e movimenti sociali internazionali” (Rothman e Oliver 1999:14). Le ONG, come espressione della società civile, emergono in molti paesi e iniziano il difficile compito di ridefinizione delle identità culturali e etniche (Escobar 1998; Pedlowski 1997) e, “collegando il livello politico locale a quello internazionale”, lavorano come ponti tra il globale e il locale (Princen e Finger 1994:33). Come Zhouri sottolinea: “l'attivismo delle ONG internazionali durante gli anni '80 è cruciale nel dare visibilità ai movimenti nazionali e regionali” (2004:71). Parallelamente alla nascita e crescita delle ONG, i popoli indigeni sono sempre più preoccupati della 'protezione' del territorio che definisce la loro autodeterminazione e si collegano alle ONG internazionali e locali appropriandosi di pratiche e concetti.

A Lomerío, il ponte è costituito da APCOB, di cui Jurgen Riester, antropologo tedesco con una previa esperienza in Perú, è il fondatore. La ONG lavora per l'unificazione del popolo chiquitano e per il riconoscimento dei diritti territoriali di questo popolo; Jurgen Riester ed APCOB hanno un ruolo importante per la nascita della consapevolezza della propria

'indigenità' nella popolazione e quindi per la crescita e lo sviluppo dell'identità etnica a Lomerío. Unificazione, rivalorizzazione identitaria e culturale, e riconoscimento dei diritti territoriali sono le assi fondamentali su cui si costruisce il lavoro della ONG in congiunzione ed appoggio al nascente processo locale di rivendicazione identitaria e territoriale. APCOB contribuisce sia alla creazione dell'organizzazione indigena locale di Lomerío (CICOL) che a quella regionale-nazionale (CIDOB), ed è ad oggi impegnata nella gestione di progetti di sviluppo nell'area di Lomerío.

Nel corso degli anni e dell'esperienza che si va creando in funzione dei progetti co-gestiti con APCOB e del PGTI, Lomerío si appropria criticamente dei progetti, e modelli, di sviluppo. Come abbiamo visto, nell'Oriente i progetti di sviluppo, ed i suoi agenti, sono fondamentali, e APCOB a Lomerío contribuisce a spostare l'attitudine dallo sviluppo 'gestito' allo sviluppo 'sostenibile'. Ciò nonostante, il contributo, soprattutto finanziario, della cooperazione internazionale rimane fondamentale.

La storia accennata nel primo capitolo viene vissuta e raccontata dai testimoni, miei interlocutori, come un lungo percorso di presa di coscienza della propria identità e dei propri diritti a partire dal, e ruotando intorno al, territorio come cardine identitario e di sopravvivenza economica e sociale. Seguendo il racconto dalla viva voce dei protagonisti:

“negli anni '60 gli abitanti di Lomerío erano riuniti a gruppi piccoli, a gruppi di catapecchie, a Fatima, Puqio, Coloradillo, San Paolo, San Martin eccetera, e nel corso del tempo si sono fondate altre comunità come San Lorenzo che si fonda nel '61 [...] Lomerío è un rifugio per gli schiavi, è stato un nascondiglio perché non c'erano neanche le strade” (intervista a Lucas Choré);

“all'inizio non pensavamo di avere una giurisdizione comunitaria, dove ci stabilivano rimanevano, ma c'era un'idea di un sacerdote, Antonio, che ci ha detto: perché non assicurate il vostro terreno? E la gente ha pensato di farlo, lui ha aiutato a misurare le comunità, il luogo, e ci ha aiutati a prendere titoli ma ancora non si pensava a lungo termine, cinquant'anni, si pensava per la durata della propria vita” (intervista a Esteban Quiviquivi).

Durante l'intervista ad uno dei leader storici di Lomerío, Miguel Garcia, questi mi dice che il principale motivo per il quale partecipa al processo per il riconoscimento del territorio, ed ora



per l'autonomia territoriale, è la condizione in cui versano le comunità indigene di Lomerío durante gli anni '60 – '70 del secolo scorso. Garcia mi racconta della sua infanzia, quando “arrivavano gli uomini da Concepción a “prendere le braccia da lavoro” e gli uomini di Lomerío finivano per lavorare le proprie terre una settimana al mese ed i prefetti di Concepción si tenevano tutti i guadagni del lavoro da loro prestato, “erano come schiavi”. Per difendersi dai soprusi germoglia l'idea di organizzarsi, inizialmente come sindacato contadino:

“a quel tempo quelli che sono riusciti ad andare a scuola se ne sono andati verso la città dove hanno guadagnato esperienza e sono tornati quando è nato il movimento sindacale [...] il sindacalismo ha terminato la schiavitù” (intervista a Lucas Choré); “io sono venuto da Santa Cruz nel 1959, San Lorenzo era San Luca ed erano quattro casette, due dei Quiviquivi e due dei Chuvé. I padroni non ci lasciavano tranquilli. A Santa Cruz non era così, vivevamo tranquilli; io partecipavo a un sindacato lì. Quando sono venuto qui addirittura i preti ci tenevano schiavi. La gente diceva di volersene andare, io ho detto che non dovevamo andarcene ma che dovevamo creare un sindacato” (intervista a Bruno Suarez).

Grazie ai primi passi dell'organizzazione sindacale e grazie al contatto con altri popoli indigeni e APCOB sorge l'idea di unirsi a creare un'organizzazione locale:

“è venuto il momento, nell'80, quando è venuto questo antropologo [Riester] che ci ha detto: perché non vi unite? Nel dipartimento ci sono importanti gruppi etnici: perché non vi unite? Quindi ci siamo preparati, nell'81, per fare un primo incontro con i gruppi etnici del dipartimento, per conoscere, perché noi non conoscevamo, noi come chiquitanos avevano paura dei fratelli ayoreos perché anticamente erano guerrieri, sono selvatici” (intervista a Esteban Quiviquivi);

“nel 1981 c'è stata la prima riunione. In quell'epoca c'era il sindacato e mi hanno invitato a tenere una riunione. Tra gli organizzatori c'era un tedesco di un'organizzazione [Riester di APCOB], la riunione era finalizzata ad ascoltare le proposte politiche. Le richieste spaziavano da educazione, salute eccetera” (intervista a Miguel Garcia);

“[Riester] ci ha consigliato di lavorare sul consolidamento territoriale [...] allora abbiamo iniziato a pensare, a lottare, per consolidare la terra, che ancora non

sapevamo era territorio e, per la parte organizzativa, ci siamo messi a pensare a come conseguire la lotta, la piattaforma di lotta per avere terra, economia, salute, abbiamo iniziato a lavorare e lavorare” (intervista a Esteban Quiviquivi);  
“dal sindacato siamo passati all'organizzazione così com'è ora. Abbiamo iniziato a raccogliere le comunità. Così si è organizzata la CICOL” (intervista a Don Andrés Parapaino).

L'unione delle comunità di Lomerío e del popolo chiquitano con gli altri popoli indigeni della regione, produce presa di coscienza della propria identità differenziata:

“mi ricordo molto bene quando parlavamo della questione indigena nessuno accettava, significava ritornare al passato. Durante le nostre prime discussioni tra di noi, giacché ci avevano messo in testa che eravamo contadini, quando abbiamo iniziato a discutere di questo sembrava che non si sarebbe mai avverato, alcuni volevano e altri no, ci dicevano: per caso siete dei selvatici?” (intervista a Don José Bailaba *cacique general* OICH);

“a quel tempo ancora non si usava il termine indigeno, eravamo contadini, nell'82 eravamo contadini e l'organizzazione si è creata con quel nome, poi durante gli anni '80-'90 è iniziato a uscire il termine indigeno e si è creata una lotta ideologica. Quelli che non capivano dicevano che il termine indigeno era sinonimo di primitivo, si è analizzato a fondo ed abbiamo capito che era il termine corretto perché il termine contadino definisce un settore che è sottoposto al potere economico, perché i contadini servono il potere economico e non hanno identità, mentre il termine indigeno definisce persone che hanno un'identità propria, la propria lingua eccetera, non è un insulto. Alla fine abbiamo deciso che eravamo popoli indigeni” (intervista a Esteban Quiviquivi).

Parallelamente alla presa di coscienza della propria identità indigena, i chiquitanos di Lomerío iniziano a definire la necessità di riconoscimento del proprio territorio:

“abbiamo presentato la richiesta [di territorio indigeno] perché abbiamo visto che era necessario. [...] Abbiamo chiesto che si unissero le parcelle che erano state riconosciute attraverso la riforma agraria perché se io mi prendo i miei cinquanta ettari non mi servono a niente, e quindi qui abbiamo discusso e si è deciso per un

territorio per tutti, collettivo” (intervista a Miguel Garcia).

Grazie al lavoro della CICOL, in cooperazione con APCOB e CEJIS, Lomerío ottiene il suo titolo e l'organizzazione tradizionale si sovrappone alla gestione territoriale; una parte preponderante del lavoro pubblico-comunitario consiste nella gestione del territorio e delle risorse:

“all'interno del territorio comunitario di origine ogni comunità ha la propria area dove i *comunarios*, vivono e lavorano e si rispetta l'aria comunitaria, ognuno ha un piccolo appezzamento all'interno del territorio comunitario, un pezzo di terra di determinati ettari e non più di tanti altrimenti si eccederebbe l'area comunitaria. Nelle comunità si svolgono lavori pubblici, ovvero, devono delimitare il territorio ogni anno e gestiscono l'inventario delle proprie risorse naturali e si partecipa alle opere pubbliche” (intervista a Judit Chuvé).

Parallelamente al lavoro di risanamento e titolazione, si richiede di trasformarsi in municipio e si dichiara primo municipio indigeno autonomo della Bolivia nel 2008 (Herbas e Patiño 2010). A partire dalla creazione del municipio, l'organizzazione e il governo municipale si accordano per portare avanti azioni congiunte riguardo la gestione delle comunità e della TCO. Il lavoro congiunto tra municipio e CICOL si concretizza in un convegno firmato durante la prima gestione municipale: il governo municipale si impegna a partecipare all'assemblea dell'organizzazione mentre l'organizzazione si impegna a partecipare alle attività convocate dal sindaco o dal consiglio municipale. Seguendo questi obiettivi, nel 2003, si organizza un comitato per la coordinazione della gestione territoriale indigena a cui partecipano rappresentanti del governo municipale, rappresentanti della CICOL, e rappresentanti della base eletti durante l'assemblea. Questo gruppo elegge un direttorio con il compito di pianificare, organizzare, e dirigere le attività e che si riunisce ogni tre mesi.

I risultati di questo comitato non sono quelli sperati in quanto il municipio si basa sulla piano di sviluppo municipale (PDM) e non sul piano di gestione territoriale indigena (PGTI<sup>82</sup>). La

---

<sup>82</sup> La CICOL e APCOB elaborano il PGTI, un piano quinquennale (1997-2004) di cogestione con il fine di trasmettere gradualmente la capacità di esecuzione dei progetti alla CICOL, tanto per quel che riguarda gli aspetti tecnico amministrativi, quanto quelli di presa di decisioni. In questo modo l'organizzazione passa da essere 'soggetto' beneficiario a 'protagonista'. Con questo fine si conforma un gruppo tecnico locale che elabora un piano come parte del programma di gestione territoriale indigena. Da questo nasce il sistema di gestione territoriale del quale fa parte il piano di gestione territoriale indigena (PGTI), il piano è composto da: il piano

CICOL canalizza le risorse a beneficio dell'organizzazione mentre il governo municipale gestisce le risorse che provengono dallo Stato, entrambe le istanze costituiscono assi di potere e gestione delle risorse nel territorio; questa situazione si presta a contrasti ed una delle due istituzioni deve 'sottomettersi' all'autorità dell'altra.

Le contraddizioni tra i due sistemi si rendono palesi a partire dal 2006 quando il sindaco, di fronte alla domanda di autonomia indigena, vede minacciata la sua posizione e l'esistenza del municipio e smette di collaborare, sviluppando le proprie attività e gestendo le proprie risorse in modo isolato dall'organizzazione (Herbas e Patiño 2010). I conflitti interni sono esacerbati dalle ripercussioni locali degli scontri nazionali tra Ande – MAS e Oriente – verdi indipendentisti - secessionisti:

“il conflitto nazionale si territorializza localmente fino ad entrare nelle case, nelle famiglie di tutto l'Oriente quando il tema dell'autonomia dipartimentale si impone e si esige da parte dei settori di potere e di governo una decisione: con Evo o contro Evo, con Santa Cruz o contro Santa Cruz. [...] e questo fa sì che si scontrino durante la votazione per il referendum del 4 di maggio, quando i settori popolari di Santa Cruz, Tarija, Beni e Pando decidono di astenersi nel referendum promosso dai settori di potere che volevano si approvasse lo statuto per l'autonomia. Il conflitto si territorializza in ogni urna, ogni città, ogni villaggio, ogni comunità eccetera. Si scontrarono quelli che non volevano il referendum e quelli che volevano imporlo, C'è stato uno scontro grave che lascia traccia fino ad oggi” (intervista a Leonardo Tamburini);

“nel 2006 c'è stata una forte crisi politica tra i *MASistas* e quelli che volevano il processo per l'autonomia [del dipartimento]: tutti gli indigeni erano *MASistas* e quelli che vivevano nei villaggi erano *civicos*<sup>83</sup> che volevano l'autonomia. A Santa Cruz sono state bruciate istituzioni pubbliche e c'erano manifestazioni dove i *civicos* hanno bruciato gli uffici di CEJIS e hanno bruciato le case di alcuni *MASistas* e gli uffici di alcune centrali indigene [...] fino alla fine del 2009, c'era una divisione tra l'organizzazione indigena, CICOL, e il municipio come prodotto degli avvenimenti politici di quel tempo: la questione dell'autonomia indigena e

---

generale di tutta la TCO, un piano intercomunale, e ventisette piani comunali. L'esecuzione del piano compete alle comunità, che sono incaricate dell'attuazione del piano stesso, mentre il monitoraggio compete alla CICOL (Herbas e Patiño 2010:57-60).

<sup>83</sup> Sostenitori del comitato civico pro Santa Cruz promotore dell'autonomia dipartimentale.

quella dell'autonomia dipartimentale e regionale. La CICOL seguiva le linee dell'autonomia indigena voluta dal governo attuale mentre la seconda linea era quella del governo municipale manipolato o influenzato dall'autonomia dipartimentale. C'era una differenza marcata tra la CICOL ed il governo municipale perché i primi si consideravano *MASistas* e gli altri si consideravano autonomisti [dipartimentali]” (intervista a Ysaías Montero);

“a partire dal 2006-2008 la Bolivia ha vissuto una polarizzazione molto forte e durante questa polarizzazione il sindaco di Lomerío ha assunto la bandiera della prefettura, bandiera autonomista dipartimentale, mentre l'organizzazione, nelle linee della piattaforma indigena, ha appoggiato il lavoro dell'assemblea costituente e delle richieste indigene” (intervista a Alcides Vadillo).

Lo scontro interno si connota con il municipio che difende la posizione dei 'verdi' - indipendentisti di Santa Cruz (la destra che si oppone a Morales) e la CICOL che, perseguendo il proprio disegno di autonomia indigena, si 'schiera' con il MAS (foto 26 pagina 320). Seguendo le parole dei protagonisti degli scontri:

“approvata la costituzione questa è passata per il Parlamento e poi per il referendum e i settori conservatori, dell'Oriente, hanno visto che questo li colpiva ed hanno chiesto l'autonomia dipartimentale [...] noi come CICOL, come organizzazione indigena che aveva chiesto la costituzione non potevamo andare contro ciò che avevamo richiesto e quello che è successo è che il territorio titolato è a nome della CICOL e sullo stesso territorio c'è la giurisdizione, che è una cosa diversa, il municipio è solamente un governo e il municipio, attraverso il sindaco, era affine al movimento dell'autonomia dipartimentale anche se era incostituzionale e la CICOL non poteva appoggiare il processo perché era un processo ingiusto. Sia il sindaco che il *cacique general* erano indigeni ma la differenza era che io avevo un mandato da rispettare [*cacique general* della CICOL]. Il sindaco aveva il suo seguito ma noi ci siamo detti che questa cosa sarebbe decaduta, non sarebbe prosperata perché non era nella costituzione. Io ho detto ai miei compagni che la cosa fondamentale era la terra e che ora che era titolata non l'avremmo mai persa, lo statuto che volevano approvare voleva il dominio su tutta Santa Cruz e volevano imporre lo statuto facendoci perdere la

TCO. Per questo la CICOL si è mantenuta ferma e siamo arrivati quasi al confronto diretto [...] Quando c'è stata la lotta per l'autonomia dipartimentale la situazione era insopportabile, la gioventù cruzeña voleva addirittura entrare a Lomerío per non permettergli di dichiararsi autonomo ma la gente non glielo ha permesso” (intervista a Ignacio Soqueré);

“quando, il 4 maggio, Santa Cruz convoca un referendum per l'autonomia dipartimentale [...] non abbiamo partecipato, e stando la prefettura e la sottoprefettura in mano di quella che qui chiamiamo la destra, loro hanno fatto pressione attraverso il governo del precedente sindaco, attraverso il comitato civico di San Antonio. Durante un'assemblea nella quale il sindaco era stato convocato, la base ha detto che avrebbe lavorato per l'autonomia indigena e non per quella dipartimentale proposta da Santa Cruz perché non riconosce i nostri diritti e gli hanno chiesto che firmasse un documento dove il sindaco si sarebbe impegnato a appoggiare la nostra decisione e nel quale si specificasse che il sindaco lavorava per interessi che non erano quelli del proprio popolo e in quell'occasione c'è stato uno scontro interno, il 13 maggio del 2007, uno scontro nel quale la maggior parte di noi erano fratelli, zii, una famiglia e ci siamo scontrati l'uno contro l'altro. Da un lato alcuni difendevano l'autonomia indigena, dall'altro altri difendevano l'autonomia dipartimentale, i secondi influenzati dalla prefettura e la sottoprefettura. [...] Questo è ciò che è successo qui internamente, e non è stato semplice per noi. E' un processo nel quale bisogna continuare a dialogare cercando di metterci d'accordo tra la gente di qui, che difende la destra, e noi che difendiamo una visione che viene definendosi da molto tempo con all'orizzonte l'autonomia indigena” (intervista a Nelida Faldin).

La questione acquista anche connotazioni legate al controllo e gestione del territorio, e delle risorse e 'potere' che ne derivano. Gli scontri interni volgono alla risoluzione in modo 'naturale' seguendo l'andamento della politica nazionale, che vede il MAS uscire 'vittorioso' dallo scontro con gli indipendentisti, ma soprattutto attraverso le elezioni municipali che vedono la vittoria di un sindaco che si presenta tra le fila del MAS ma che ha un percorso personale e professionale legato alla CICOL:

“a Lomerío il 99% della popolazione è indigena quindi c'è stato un livello di

rottura interna e scontro molto forte che è durato fino alle ultime elezioni municipali dell'anno passato quando il candidato dell'organizzazione, sotto la sigla politica del MAS, non per essere *MASista* perché lui apparteneva all'organizzazione, è riuscito a trionfare durante le elezioni e quindi l'organizzazione indigena è riuscita a catturare il potere locale municipale. [...] penso che ci siano sempre livelli di differenze in tutti i gruppi umani e questo è così anche a Lomerío, queste differenze sono state esacerbate e alimentate da fuori e questo è ciò che non c'è ora. Non ci sono i gruppi che alimentavano e esacerbavano queste differenze, quindi le differenze che ci sono ora sono quelle 'normali' che derivano dai loro processi interni di persone che non sono d'accordo con un modo di fare o con una persona e che manifestano queste differenze. Sono differenze di un altro livello che sorgono dal quotidiano, dalle posizioni ideologiche interne, differenze di gestione e non paragonabili allo scenario di confronto di lotte esterne. Questo è il cambiamento che c'è stato” (intervista a Alcides Vadillo);

“in concomitanza con il decadere della prefettura che appoggiava il municipio di Lomerío il conflitto è andato decadendo e la situazione è andata normalizzandosi. Durante tutto questo tempo la CICOL non ha mai smesso di essere la rappresentante di tutta Lomerío, sono loro che hanno diretto la costruzione dell'autonomia indigena attraverso le consultazioni pubbliche. Questo è terminato quando si è promulgata la legge Marco e quando si è eletto il nuovo sindaco che ha la stessa affiliazione politica della centrale” (intervista a Ysaias Montero).

Gli scontri nazionali, che si riflettono attraverso i conflitti interni, segnano il passo verso l'avvio del processo per l'autonomia (foto 24 pagina 319). Processo che in parte si deve alla reazione dell'organizzazione alle pressioni autonomiste dipartimentali. La risoluzione dei conflitti interni, attraverso l'elezione di un sindaco che incarna sia il legame con il MAS che l'esperienza derivata dal lavoro con la CICOL, così come l'esperienza di gestione autonoma del territorio, intesa come forma di autodeterminazione, costituiscono le basi per costruire l'autonomia a Lomerío e l'avvio di una 'seconda fase' del lungo processo avviatosi negli anni '80 con la creazione dell'organizzazione locale e le mobilitazioni etniche – territoriali.

#### 4.2.1. L'autonomia a Lomerío.

*“Quello che vogliamo e per cui lottiamo è il territorio”<sup>84</sup>*

Il momento attuale, di disegno della propria autonomia basata sul territorio, radica nella storia di difesa delle terre a Lomeiro. Questo processo attuale mi viene raccontato come inscindibilmente legato al percorso del territorio che vede ora, con l'autonomia, la possibilità di veder garantito il proprio diritto al territorio ed alla gestione di questo in modo conforme alle proprie necessità ed aspirazioni. A Lomerío l'autodeterminazione si basa quindi sul controllo del proprio territorio:

“l'idea dell'autonomia indigena è sorta perché dopo aver ricevuto i titoli dei territori ci siamo chiesti: che facciamo ora? La nostra proposta è quella di attuare un governo indigeno autonomo all'interno del territorio. Quindi, ancora prima dell'approvazione di questa nuova costituzione, qui a Lomerío durante un'assemblea generale della CICOL si è dichiarato il primo territorio indigeno autonomo, che posteriormente avrebbe dovuto avere il proprio governo autonomo” (intervista a Pablino Parapaino);

“ci sono una serie di situazioni in questo territorio che bisogna studiare e regolare, per la difesa di ognuno, per la difesa della comunità e il rispetto dell'ambiente. Ciò che si dice ora di nuovo, con l'autonomia indigena, è: come, noi, governiamo questo territorio? È stato un lavoro ampio: per prima cosa ottenere la terra su cui lavorare e poi il governo sulla terra stessa” (intervista a Tomas Choré).

Anche se non ufficialmente in processo per venir riconosciuto autonomo, Lomerío è in contatto con il Ministero di Autonomia che sta facendo pressione affinché i tramiti passino per la via municipale, ovvero trasformando il municipio in municipio autonomo, invece che per la TCO, che comporterebbe la trasformazione della TCO in territorio indigeno autonomo. Lomerío non sta accettando e persegue l'idea di venir riconosciuto in base alla propria TCO, appoggiandosi anche alla costatazione che la Legge Marco per le Autonomie e la Costituzione funzionano come garanti del loro diritto anche in opposizione alle richieste ministeriali. I motivi della scelta territoriale, osteggiata dal Ministero per le Autonomie, si evincono dalle parole di Miguel Garcia:

---

<sup>84</sup> Intervista a Juan Soqueré.



“noi ad oggi abbiamo trent'anni di lotte e di lavoro per conseguire il territorio perché in realtà quello che si sta chiedendo attraverso l'autonomia indigena territoriale è diverso dal municipio, che semplicemente si converte in autonomia organica municipale, è diverso, quello che noi stiamo chiedendo è che questo governo possa lavorare con tutte le risorse che sono all'interno del suo territorio mentre il municipio continua a dipendere dallo stato, è semplicemente un impiegato dello Stato, mentre quello che chiediamo è l'autorità massima con tutte le risorse che ha il territorio e i suoi abitanti per poter sviluppare, questo è il territorio. Noi abbiamo intrapreso il percorso più lungo, aspetteremo dieci anni ma che si approvi poi, quindi abbiamo scelto lo statuto partecipativo, che è ancora più lungo, ci hanno detto che la carta organica ha tempi più brevi ma noi analizzando il lavoro che stiamo facendo, abbiamo valutato che in realtà la carta organica e lo statuto per l'autonomia si approveranno nella stessa data, e ci siamo detti che non stiamo sbagliando. Questo è quello che abbiamo scelto come popolo lomeriano attraverso la nostra organizzazione”.

Secondo Ignacio Soqueré, Vice Ministro per l'Interculturalità ed ex *cacique general* della CICOL:

“entrambe le opzioni [municipio e territorio] sono valide e non sarà certo il Ministero a decidere, il Ministero per le Autonomie è quello che renderà attuabile il processo fino alla consolidazione dell'autonomia ma non deciderà per quale via andare. La TCO è titolata e si lotterà per quella via. Ovviamente ci saranno difficoltà giacché il territorio sorpassa i limiti municipali e provinciali e questo provocherà problemi. Io credo che Lomerío sarà il primo ad adottare la via territoriale [...] la via municipale è rapida ma la via territoriale prenderà tempo perché va socializzata affinché gli abitanti capiscano il contenuto e chiariscano quello che vogliono per il proprio governo, ci deve essere una legge per definire i confini e ci saranno oppositori. Ci vorrà tempo ma la decisione è presa, passeremo per la via territoriale, così abbiamo lottato, per questo abbiamo lottato, abbiamo lottato per la legge INRA, per il territorio. Le competenze della TCO sono più ampie perché a parte le risorse statali, che continueranno ad arrivare, il governo autonomo indigeno ha competenze sulle risorse naturali del territorio, ovviamente

in co-amministrazione con il governo centrale e questo è un vantaggio”.

I *caciques* della CICOL, il sindaco e i consiglieri municipali ed i *comunarios* con cui ho parlato sono generalmente concordi nel preferire la via territoriale, che corrisponde alla loro traiettoria:

“ci siamo detti che ciò che più ci conveniva era avere un territorio autonomo perché così non può succedere che se il governo cambia lo stato ci può levare il territorio, perché se rimane nei documenti, nelle leggi, nessuno ci può cacciare perché avremmo un riconoscimento” (intervista a Judit Chuvé);

“se passiamo per la carta organica ci leveranno il territorio mentre se andiamo per lo statuto possiamo addirittura avere più territorio. Quello che vogliamo e per cui lottiamo è il territorio” (intervista a Juan Soqueré);

“dobbiamo scegliere fra il governo municipale autonomo e l'autonomia indigena, il territorio è molto più ampio, il territorio indigeno è parte di San Miguel, Concepción, San Ramon. Se riusciamo ad approvare l'autonomia territoriale tutto il territorio ci appartiene” (intervista a Esteban Quiviquivi).

L'unica voce contraria che ho trovato nel momento di pace durante il quale si è svolta la mia ricerca a Lomerío è quella di Ignacio Soriocó Suruburí, rappresentante e candidato sindaco di una lista civica locale opposta alla 'linea' della CICOL. Questi mi dice:

“credo che sia un processo lungo di cui non conosciamo la lunghezza, abbiamo l'esempio di alcuni paesi che hanno lavorato per la loro autonomia e vediamo quanto ciò è costato, è un processo lungo, io credo che fintanto che abbiamo il governo municipale dovremmo puntare al breve termine, non sono contro lo statuto autonomo indigeno ma credo che sarebbe fare un passo indietro e ricominciare tutto da capo, vorrebbe dire riformare il nostro regolamento, le nostre normative [...] per noi è più conveniente [la via municipale] in modo che nel futuro possiamo svilupparci in tempo breve e non retrocedendo, l'autonomia indigena ha bisogno di molto tempo, dai dieci ai vent'anni”.

Lomerío vuole la garanzia del rispetto del territorio come unità socio – culturale legittima in contrasto con le divisioni municipali che rispondono ad un ottica amministrativa estranea a

quella indigena che non rispetta le loro necessità:

“non vogliamo la conversione del municipio in autonomia perché è semplicemente camuffare gli attuali governi municipali e non c'è nessuna differenza con i governi municipali ed è per questo che non vogliamo passare per il municipio ma per la TCO” (intervista a Don José Bailaba, *cacique general* OICH).

L'autonomia a Lomerío è intesa come diritto di amministrare il proprio territorio. Lo sviluppo autodeterminato consiste per i 'lomeriani' nella gestione e utilizzo delle proprie risorse in modo autonomo, sulle linee del PGTI e dei progetti di gestione delle risorse finanziati dalla cooperazione internazionale e gestiti in collaborazione con le organizzazioni non governative. Il PGTI viene proposto come strumento di gestione e controllo del territorio secondo procedimenti e norme locali. Nelle parole della *cacique general* della CICOL:

“ci siamo chiesti come avremmo amministrato in modo sostenibile il territorio, includendo tutte le risorse naturali che ci sono all'interno, quindi abbiamo lavorato su un piano di gestione territoriale indigeno su cui abbiamo lavorato per nove anni con l'attuazione di alcuni progetti e la formazione dei *comunarios* affinché loro, basandosi su questi strumenti, potessero aiutarci a creare piani e amministrare e gestire per lo sviluppo delle loro comunità. Quindi il piano di gestione territoriale indigena consiste in una norma propria di gestione a partire dall'autorità della comunità, dalla base fino alle autorità delle strutture pubbliche, in questo caso della struttura organica, la CICOL” (intervista a Nelida Faldin).

L'autonomia a Lomerío è il punto di arrivo del processo che nasce con le rivendicazioni territoriali, passa per il riconoscimento della TCO, l'auto-proclamazione come municipio indigeno ed ora la volontà di creare l'autonomia su base territoriale (conversazione con Pablino Parapaino). L'attuale sindaco descrive il PGTI, a cui ha partecipato in qualità di tecnico della CICOL come:

“ciò di cui c'è bisogno ora. Bisogna aggiustarlo e attualizzare i dati, e attualizzare le normative, è una cosa molto buona perché sono i semi dell'autonomia che noi abbiamo già avuto e fatto; ora le nuove leggi ci danno nuove competenze. [Il PGTI] ha fatto sì che capissimo che cosa vuol dire la gestione del territorio ma anche che capissimo l'autonomia, l'autogestione, e questo è stato molto importante

per noi. Questo lavoro, la pratica che abbiamo svolto, ci serve per inserirci nella proposta di autonomia. [...] Così come abbiamo fatto per il piano di gestione territoriale, così bisognerebbe fare per l'autonomia, esaminare comunità per comunità, costruire comunità per comunità e poi costruire il tutto”(intervista a Miguel Ipamo).

Il municipio indigeno e il PGTI sono creati al di fuori dal marco legale dello Stato essendo auto-proclamati e pianificati in modo indipendente dal riconoscimento dello Stato, ora li si vuole rendere legali, attraverso l'autonomia:

“ci chiamiamo municipio indigeno ma in realtà siamo come tutti gli altri municipi della Bolivia; ci chiamiamo municipio indigeno ma non abbiamo quasi niente di indigeno riguardo a quelle che sono le normative e i modi di gestire i nostri governi indigeni. Il municipio non ha un governo indigeno, è un governo come qualsiasi altro. Noi, la mia gestione, ci orientiamo ad avere un governo molto diverso dagli altri municipi della Bolivia, vogliamo essere una categoria differente, come governo indigeno rispettando il nostro regolamento, il nostro governo e le nostre capacità nell'amministrazione del tutto. Questo è quello che vogliamo ora” (intervista a Miguel Ipamo).

Il lavoro di trasformazione in IOC, in congiunzione con la CICOL, consiste nel legalizzare le pratiche di amministrazione locale, 'tradizionali', del governo indigeno attraverso l'autonomia come strumento di riconoscimento di pratiche già esistenti. Per far questo, Lomerío vuole usare l'esperienza del PGTI come canale per socializzare, chiarire e capire cosa la gente voglia per l'autonomia:

“attraverso il progetto di gestione territoriale, ci confrontiamo con la popolazione su come vogliamo vivere, come vogliamo svilupparci, cosa abbiamo qui, cosa faremo con la terra titolata, chi siamo noi. Lavoriamo in questo modo, ci siamo riuniti con le comunità concentrandoci sull'autonomia come gestione territoriale indigena. A partire da questo abbiamo instillato l'idea che questa era l'autonomia” (intervista a Judit Chuvé ).

Secondo le parole dei dirigenti della CIDOB, organizzazione gestrice del progetto a livello

nazionale:

“per noi è stata molto importante la GTI perché ha dato inizio alla nostra autonomia perché senza gestione territoriale indigena non possiamo esercitare l'autonomia” (intervista a Maria Guasania, dirigente di genere CIDOB);

“la nostra idea per l'autonomia è di seguire lo stesso procedimento che abbiamo seguito per il PGTI, lì si concentra tutto: la gestione del territorio, l'autonomia. Vogliamo dire alla gente: questo è ciò che pianifichiamo, questa è la strategia e in questo modo vogliamo lavorare per l'autonomia indigena” (intervista a Lucio Ayala).

#### *4.2.2. Il processo*

La decisione di dichiararsi autonomi viene da lontano ma una volta riformata la costituzione si crea la congiuntura legale per poter attuare l'aspirazione indigena di autodeterminazione attraverso l'autonomia. La CICOL, come ente amministratore e proprietario del territorio, guida il processo, in congiunto con l'attuale sindaco.

“Noi [municipio] stiamo lavorando per il piano della gestione territoriale, anche dal punto di vista esecutivo. Nel momento in cui è terminata la gestione [del precedente sindaco] c'è stato un altro cambio ed in quel momento abbiamo sfruttato l'occasione per lavorare insieme, come facciamo ora: ci riuniamo, l'organizzazione interviene nel lavoro dell'amministrazione pubblica, abbiamo reso compatibile il piano di gestione territoriale con il piano di sviluppo municipale” (intervista a Miguel Ipamo).

I maggiori promotori del processo sono quindi la CICOL e il municipio:

“come organizzazione collaboriamo con il direttorio per l'autonomia in tutte le azioni. [...] siamo andati nelle comunità e poi abbiamo fatto un'assemblea di socializzazione [dello statuto], per attuarla, alle riunioni di zona e ai workshop comunitari a cui siamo andati hanno detto che c'era bisogno di socializzare di più. [Il processo] è partecipativo, comunità per comunità, si sono fatti workshop comunali e workshop zonali” (intervista a Nelida Faldin).

Seguendo le linee del PGTI, l'esperienza della CICOL in campo di amministrazione e

gestione della TCO serve come modello di comitato di gestione su cui basarsi per il disegno dell'autonomia, un'autonomia legata all'amministrazione territoriale ed alla gestione autonoma delle proprie risorse.

Al fine di poter partecipare al processo per l'autonomia, Lomerío elegge un consiglio con il compito di elaborare lo statuto:

“i componenti del consiglio per l'autonomia sono due persone per comunità: un uomo e una donna. [Il consiglio] si è creato prima di andare a Camiri con il fine di elaborare lo statuto, la bozza. Il Ministro per le Autonomie è venuto a sancire il loro incarico” (intervista a Nelida Faldin);

“il consiglio per lo statuto è composto da un consigliere per ogni cantone, non per ogni comunità, l'assemblea di ogni cantone nomina un consigliere, quindi sono cinque: uno per ognuno dei quattro cantoni ed un dirigente della CICOL [...] gli incarichi durano fino a che non terminiamo lo statuto [...] sono stato eletto dall'assemblea come primo *cacique* per l'elaborazione dello statuto; abbiamo lavorato molto, a livello delle comunità abbiamo fatto sei seminari dove abbiamo lavorato e dove le comunità hanno portato suggerimenti riguardo il funzionamento e la struttura. Quindi, dopo aver raccolto i suggerimenti delle comunità lo abbiamo digitalizzato a Santa Cruz creando la prima bozza” (intervista a Juan Soqueré).

Il CEJIS partecipa attivamente alla stesura della prima bozza di statuto che Lomerío presenta al Presidente Morales nell'incontro che si tiene a Camiri nel 2009.

“Stiamo lavorando per migliorare lo statuto giacché già c'è una bozza che è stata elaborata per essere presentata a Camiri dove hanno partecipato tutti i municipi e le comunità indigene che volevano convertirsi [in autonomie] e noi ci siamo presentati basandoci sul territorio. C'è quindi già una bozza, quello che vogliamo fare ora è migliorarla” (intervista a Nelida Faldin);

“nell'assemblea generale che abbiamo fatto, abbiamo deliberato di decidere come lomerianos come volevamo fare lo statuto e quindi si è trascritto ciò che si decideva nella riunione. Sulla base di quello che è stato deciso in assemblea, noi abbiamo poi lavorato a Santa Cruz, soprattutto la parte giuridica, e mettere a posto

con il CEJIS e così siamo andati. Lì c'è tutto, la nostra conoscenza, come viviamo qui e, dato che noi conoscevamo, abbiamo ampliato alcune parti e così è stato quando si è elaborato lo statuto” (intervista a Miguel Garcia).

Il CEJIS organizza anche incontri con i leaders locali per diffondere conoscenza e consapevolezza riguardo alla natura giuridica dell'autonomia. Secondo le parole di Leonardo Tamburini direttore del CEJIS:

“sono in questo processo a Lomerío in questo momento, più che cercare di ottemperare ai requisiti che esige la legge Marco per passare all'autonomia indigena, quello che stanno facendo è elaborare questo nuovo momento storico che stanno vivendo e questo mi sembra fondamentale per poter procedere. È vero che hanno elaborato lo statuto ma l'hanno fatto nel 2009 quando bisognava presentarlo [a Camiri al Presidente], per ora è solo carta, lo guardano e riguardano, lo studiano ed ogni volta che andiamo, credo che siano più di tre volte, lo hanno modificato, non stanno perdendo tempo stanno elaborando”.

Sulla base della prima bozza, la CICOL ed il municipio, insieme al consiglio per lo statuto, lavorano per la socializzazione della stessa tra le comunità. Consci dell'importanza degli scambi di esperienza e delle reti tra pari, che hanno contribuito al processo che ha condotto all'acquisizione di consapevolezza e diritti, a Lomerío si pensa anche alla possibilità di instaurare reti e scambi con l'estero che permettano di conoscere altre realtà autonome per poterne trarre spunto. In funzione della mancanza di fondi, ed essendo il canale preferenziale per lo sviluppo dei progetti nell'area, la CICOL prospetta di ricevere l'aiuto delle ONG e della cooperazione anche nel progetto di trasformazione in autonomia.

Nel preambolo dello statuto di Lomerío si racconta la storia del territorio a partire dall'epoca precoloniale quando “la regione era popolata da più di cinquanta gruppi etnici”, della conquista che causa la perdita dei territori e della libertà, e della repubblica che li “integra forzatamente alla società nazionale”. La storia è quella di uno “Stato coloniale e monoculturale” che li spoglia del territorio e delle risorse naturali. Dopodiché, sempre il preambolo, racconta della religione tradizionale: dei jichi (padroni della natura che mediano tra la natura stessa e gli uomini), delle tre anime (anima ombra, anima sangue e anima

respiro), e lo sciamano (con funzioni di curatore e sacerdote).

Il preambolo si conclude con la descrizione di cosa significhi l'autonomia: “questa è la nostra cosmovisione che sostiene l'autonomia indigena come espressione della libera determinazione dei popoli indigeni fondata sulla preesistenza allo Stato, il dominio ancestrale dei territori e come parte del nuovo Stato Plurinazionale, rappresenta la libertà, l'esercizio dell'autogoverno, il recupero della terra e il territorio, l'uso razionale delle risorse naturali, la partecipazione ai benefici, il rispetto delle nostre norme, procedimenti e istituzioni, la protezione e garanzia dei diritti collettivi, la cultura e il consolidamento delle entità territoriali autonome nel processo storico di cambiamento strutturale che vive il paese [...] affermiamo che il territorio è la nostra aspirazione suprema”.

Nel capitolo primo sulle disposizioni generali, la preesistenza alla colonia determina che i chiquitanos siano i padroni ancestrali del territorio che possono esercitare la piena autodeterminazione sulla terra comunitaria di origine attraverso la costruzione di un sistema di governo proprio. La forma di democrazia che si intende usare è quella comunitaria, diretta e partecipativa “con elezione diretta delle autorità le quali costituiranno gli organi del governo autonomo per l'amministrazione delle risorse economiche, l'esercizio delle facoltà legislative, i regolamenti, la giustizia e il potere esecutivo”. Tra i simboli, oltre a elementi naturali (la luna, il sole, l'arcobaleno) e culturali (gli strumenti musicali, i vestiti tradizionali e i balli), ci sono la bandiera (il tricolore e non la whipala degli indigeni andini) e l'inno boliviano.

Il secondo capitolo, sui principi e le finalità dell'autonomia, parla della 'Casa Grande', il territorio, come valore e finalità fondamentale su cui costruire “il nostro futuro, recuperando il passato storico del nostro popolo e dando valore al nostro presente che ci permette di proteggere, prenderci cura, usare, gestire e sfruttare adeguatamente le risorse naturali che abbiamo”. Segue poi un elenco “senza ordine gerarchico” di principi: la libertà, l'autodeterminazione (come “presa di decisioni sul nostro territorio”), la *minga*, la collaborazione, la reciprocità, la redistribuzione, la solidarietà, l'identità culturale, la sostenibilità, la partecipazione e il controllo, il bene comune superiore a quello individuale, la trasparenza e onestà, l'equità, l'uguaglianza, l'indipendenza, la dignità, i lavori pubblici, il rispetto, il lavoro comunitario, la responsabilità, il buon esempio, la fiducia, il valore, l'umiltà



e l'uguaglianza gerarchica senza subordinazione.

Nel terzo capitolo si elencano i diritti e i doveri. Tra i diritti ci sono quelli legati alla vita nel territorio (partecipazione all'assemblea, controllare il lavoro del governo autonomo, ricevere benefici dalle attività collettive e dall'uso delle risorse naturali, lavorare ed avere una casa e una famiglia nel territorio), i diritti riconosciuti a livello nazionale tramite la Costituzione (diritti individuali e collettivi), e quelli riconosciuti dagli strumenti internazionali (UNDRIP e ILO 169). Tra i doveri: il rispetto e la protezione dell'ambiente e delle risorse naturali, la partecipazione ai lavori comunitari, le attività legate al territorio e le mobilitazioni indette dalle autorità indigene, non tagliare alberi con la luna nuova, e non cacciare in modo indiscriminato.

La seconda parte dello statuto descrive come si strutturerà il governo autonomo. L'assemblea generale è riconosciuta come istanza massima di autorità e decisione, conformata da centoquarantanove delegati provenienti dalle ventinove comunità affiliate alla CICOL. La CICOL e gli organi del governo autonomo sono incaricati di indire l'assemblea generale che si deve riunire almeno una volta all'anno ed è incaricata di: dibattere, modificare e approvare lo statuto per l'autonomia, definire e approvare le politiche ed i programmi, eleggere e revocare il mandato delle autorità che conformano gli organi legislativo, esecutivo e giudiziario, approvare il PGTI, il rapporto di gestione autonomo e il piano di azione annuale.

L'organo esecutivo sarà formato dal *gran cacique*, il primo *cacique* e unità operative e ogni comunità potrà presentare i propri candidati che verranno eletti seguendo norme e procedimenti propri. L'organo esecutivo sarà incaricato di far rispettare la Costituzione, mantenere e preservare il territorio, proporre politiche e programmi, elaborare con la CICOL il PGTI, presentare rapporti annuali all'assemblea generale e rappresentare il governo autonomo all'esterno. L'organo legislativo sarà composto da cinque *caciques* con un mandato di cinque anni, eletti nelle quattro zone che compongono il territorio ed uno dall'assemblea generale, con l'incarico di elaborare e approvare regole e risoluzioni, elaborare e proporre leggi all'assemblea generale. I requisiti per venir eletti prevedono la permanenza per almeno dieci anni consecutivi nel territorio, avere più di venticinque anni, parlare il besiro e lo spagnolo, non avere altri incarichi pubblici e non avere precedenti giudiziari, aver partecipato

al direttorio dell'organizzazione o essere stati un'autorità comunitaria o spirituale, e “avere un impegno riconosciuto con i principi della piattaforma di rivendicazione e lotta del movimento indigeno”.

L'organo giudiziario prevede che la giustizia sia amministrata dal *cacique mayor* e il consiglio di anziani comunitario, per i conflitti intra - comunitari, il *caicque* di zona e il consiglio di anziani di zona, per i conflitti che si sviluppano nelle zone e per quelli non risolti nelle comunità, il consiglio di anziani territoriale per i conflitti interni al territorio. Il consiglio di anziani viene eletto dall'assemblea generale ed è composto da cinque *caciques* eletti dalle quattro zone e uno dall'assemblea generale. Per venir eletti si richiedono gli stessi requisiti che per l'organo legislativo e il tetto minimo di età è di trentacinque anni. Lo statuto definisce la giustizia comunitaria indigena come forma che “mantiene la convivenza e l'armonia nel territorio e agisce con rapidità, è gratuita, orale e diretta perché ci conosciamo tutti [...] cerca preferibilmente la riparazione al danno causato ed il recupero della persona per reintegrarla nella comunità”. La giustizia comunitaria non prevede la pena di morte e la sanzione per i crimini più gravi prevede l'espulsione dalla comunità.

La CICOL riveste la funzione di partecipazione e controllo sociale ed è la “massima istanza di rappresentazione politico – rivendicativa” ed ha la funzione di coordinare il governo territoriale autonomo, proporre all'assemblea il PGTI, e convocare l'assemblea. Lo statuto prevede la creazione di un comitato di coordinamento, presieduto dal direttorio della CICOL e composto dal *cacique general* della CICOL e i titolari dei poteri esecutivo, legislativo e giudiziario, che articoli a valuti periodicamente il lavoro del governo territoriale autonomo e si riunisca ogni mese.

All'elenco dell'esercizio delle competenze così come sono definite dalla legge Marco, seguono le forme di finanziamento (tasse, donazioni, sfruttamento delle risorse naturali), la gestione delle risorse (che prevede un piano di gestione, la protezione delle pratiche e conoscenze tradizionali e la necessità di ricevere il consenso previo libero e informato riguardo allo sfruttamento delle risorse non rinnovabili), la gestione del territorio (la CICOL rimarrà la proprietaria del titolo e la terra rimarrà di proprietà collettiva ed ognuna delle comunità dovrà elaborare un piano inquadrato nel piano generale territoriale), il modello

economico (*buen vivir*), il curriculum scolastico (storia del movimento indigeno, besiro, territorio, cosmovisione), la salute (medicina tradizionale e occidentale).

La prima bozza di statuto contiene ancora molti punti in sospeso per quel che riguarda la struttura dei poteri e l'amministrazione dell'autonomia territoriale:

“come deve strutturarsi Lomerío in relazione alle autorità? questa è l'unica cosa che non è definita perché l'organizzazione rimane come organizzazione rivendicativa e non sappiamo come farla relazionare allo Stato. Questa è l'unica cosa incompiuta. Sono andata ad un paio di riunioni e vedo che ciò che rimane incompiuto riguarda le competenze, perché se fossero chiare le competenze non ci potrebbero dire: manca questo, manca quello” (intervista a Judit Chuvé);

“non sappiamo se la CICOL rimarrà, se il municipio rimarrà, questo è ciò che dobbiamo studiare all'interno della struttura. Questo secondo passo del lavoro è il più delicato: definire la struttura, definire come si eleggeranno le autorità, queste sono cose che noi non sappiamo ancora” (intervista a Juan Soqueré);

“abbiamo discusso a lungo di questo, dopo trent'anni di lavoro, di gestione, abbiamo analizzato che se ci convertiamo in autonomia indigena territoriale chi difenderà i nostri diritti? Chi? Alcuni hanno detto che deve essere la CICOL, ci deve essere una rappresentazione dei nostri diritti a livello del governo, per seguire, per essere concordi con ciò che è l'organizzazione, che nella nuova autonomia territoriale rimarrebbe come un comitato di vigilanza. Così rimarrebbe la CICOL, come organo di vigilanza, mentre il consiglio degli anziani sarebbe l'organo giudiziario” (intervista a Miguel Garcia).

Allo stato attuale lo statuto prevede che la CICOL rimanga con funzioni di controllo sociale. L'importanza che la CICOL rimanga proprietaria ed amministratrice del territorio anche in funzione di quello che potrebbe succedere se salisse al potere, locale come centrale, un governo contrario agli interessi del popolo indigeno, è una delle questioni su cui ci si interroga nel delineare la struttura del territorio autonomo. Secondo Vadillo della Fondazione TERRA:

“qualcosa a cui sono stati attenti a Lomerío è non mescolare, non unire gli elementi del potere che loro hanno separati: una cosa è la proprietà del territorio,

che è dei chiquitanos ed è la CICOL come organizzazione la proprietaria, e l'altra è l'amministrazione pubblica e politica del territorio in quanto governo locale. Questa cosa la gente di Lomerío ce l'ha molto chiara da molto tempo, non unire in uno stesso organo amministrativo o di potere, con la stessa autorità. Quello che si può cambiare con l'etichetta di autonomia indigena è chi esercita il governo ma il proprietario del territorio e delle risorse naturali continuerà a essere la CICOL e questa è una misura di sicurezza che le comunità di Lomerío mantengono e sembra che sentano che la CICOL controlla e può continuare a controllare, mentre l'amministrazione pubblica, il governo locale, lo vedono come qualcosa di non prevedibile che può uscire dal controllo in ogni momento e quindi prendono le loro misure di sicurezza”.

La questione delle difficoltà di coesistenza del territorio tra CICOL e municipio sono vivamente sentite, anche per i recenti scontri che hanno reso palesi i conflitti interni. In funzione degli scontri del passato la necessità di lavoro congiunto del municipio e della CICOL è considerato da molti un requisito necessario per il successo del processo per l'autonomia:

“in funzione dell'esperienza amara del primo governo municipale abbiamo dovuto lavorare, non vogliamo che succeda più. Quello che vogliamo sottolineare è il ruolo dell'organizzazione e il ruolo del governo municipale, quali sono le competenze: come organizzazione il controllo sociale e la gestione e proposte dell'organizzazione come inserita nel suo popolo [...] Miguel [Ipamo] ha lavorato con la GTI, è stato un tecnico della OICH. Conosce e viene da una comunità. Ma ci sono abitanti delle comunità che hanno una mentalità diversa, per questo c'è bisogno di partecipazione, ma quelli che hanno la mentalità dell'altra parte non aiutano mai, semplicemente ti criticano ma non ti suggeriscono” (intervista a Don José Bailaba, *cacique general* OICH).

Anche per le divisioni interne e l'ombra che gli scontri per l'autonomia dipartimentale hanno lasciato a Lomerío, la socializzazione è una questione fondamentale:

“quello che ci rimane da fare ora è che le comunità siano tutte d'accordo, alcuni punti ancora ci mancano” (intervista a Miguel Garcia);

“la cosa più importante è che la gente impari a pensare all'autonomia, come possiamo dichiararci autonomi se noi stessi non sappiamo cos'è l'autonomia e come dovremmo relazionarci alle leggi? quindi la prima cosa è educarci per sapere come affrontare il processo” (intervista a Judit Chuvé);

“la prima cosa è raccogliere i suggerimenti delle comunità, che ogni comunità invii la propria idea sui diversi punti; raccolti i suggerimenti ci riuniamo e analizziamo, miglioriamo e cambiamo i suggerimenti. Questo lavoro, al livello della comunità, lo fa l'assemblea: il consiglio manda le questioni al *cacique mayor* che le propone alla comunità durante l'assemblea dove leggono e analizzano la questione e poi sviluppano le loro proposte. Nell'assemblea partecipa tutto il popolo” (intervista a Juan Soqueré).

La necessità di socializzare e discutere della struttura che prenderà l'autonomia dipende in larga misura dalla difficoltà di mettere 'nero su bianco' le proprie pratiche, comprese quelle 'collaudate' come la gestione del proprio territorio:

“la via territoriale riconoscere le risorse naturali che esistono nel territorio, è un elemento base che permette di identificare e sviluppare i propri piani di uso e sfruttamento delle risorse. In relazione alla posizione di Lomerío, risponde al suo percorso. Qual'è la difficoltà? Passare da quello che è teorico alla pratica e scrivere le cose burocratiche che rispondono a processi legali e giuridici, perché in termini pratici, che ostacoli si possono presentare? Non esistono. Sono semplicemente decisioni prese dall'assemblea, le incoerenze si producono quando si legalizza e vengono i problemi, e questo è ciò che si vede ora. Una cosa è scriverlo, quando si attua è diverso. La questione è questa, di scriverla, magari lo abbiamo sempre fatto, è pratica comune, ma metterlo nero su bianco costa lavoro, questo è il difficile ora, ci stiamo lavorando” (intervista a Don José Bailaba, *cacique general* OICH).

Il territorio autonomo si baserà sia sulle risorse statali, amministrate dal sindaco sia su una serie di progetti produttivi che sviluppino le capacità di gestione e sfruttamento sostenibile delle risorse del territorio. Anche per poter sfruttare al meglio le proprie risorse interne si decide di passare per l'autonomia territoriale piuttosto che per quella municipale. Altro punto

contenuto nello statuto è l'esclusione dei partiti dalla politica di Lomerío che vede la propria autonomia anche rispetto ai partiti ed al sistema politico nazionale che li sfrutta, usandoli come bacino di voti, e li divide:

“quando ci sarà l'autonomia non ci saranno i partiti [...]. Nello statuto abbiamo messo che ci saranno quattro candidati, delle quattro zone, ne uscirà uno, il massimo, non si dirà più: io sono per Evo, io sono per quest'altro. Si eleggerà come facciamo qui, nell'assemblea generale. Ora abbiamo visto che c'è una zona che si aggiudica molti incarichi, c'è un'altra zona che invece rimane fuori, in questo caso invece tutti parteciperanno” (intervista a Miguel Garcia).

La questione dell'esclusione dei partiti, e più generalmente, la possibilità di esercitare autonomamente quei poteri che sono di competenza dello Stato, comporta una ristrutturazione radicale dello Stato stesso e del modello democratico.

#### *4.2.3. Contraddizioni e conflitti.*

Le voci contrarie all'autonomia di Lomerío sono incarnate dai partecipanti ad una lista civica che si iscrive sia nella traiettoria che ha diviso il territorio durante gli scontri MAS – indipendentisti di Santa Cruz, sia in quella del conflitto San Antonio – Puqio (foto 23 pagina 319). Per questi l'autonomia, così come viene proposta, significherebbe retrocedere, vedono in modo critico la consulenza del CEJIS, e lamentano l'assenza di vera socializzazione tra le comunità. Inoltre, si oppongono all'idea che non partecipino più i partiti e che le elezioni si svolgano secondo gli usi e costumi in quanto la vedono come una mezzo che garantirebbe l'egemonia di pochi a discapito della possibilità di scegliere i propri candidati; la democrazia rappresentativa sarebbe quindi più democratica che la democrazia diretta e comunitaria.

La consulenza del CEJIS nella stesura dello statuto viene letta come imposizione di qualcosa che dovrebbe invece nascere dalla discussione ed elaborazione della popolazione:

“io credo che lo statuto sia già elaborato ed alla gente non viene chiesto altro che approvarlo mentre avremmo bisogno che quest'idea nasca da qui; da ciò che so la CICOL riceve consulenze del CEJIS e questo fa sì che lo statuto venga proposto come già fatto” (intervista a Ignacio Soriocó Suruburi).

Il territorio – municipio di Lomerío vede una divisione interna tra Puquio, sede della CICOL, e San Antonio, sede del municipio e della parrocchia; uno riveste il potere politico e gestisce il territorio, l'altro quello amministrativo – religioso. Questa divisione, che genera anche scontri, origina dalle divisioni per clan – famiglie che si distribuiscono nelle diverse comunità dell'area:

“a Lomerío ci sono clan di grandi famiglie: i Parapainos, i Garcias, i Soriocó. Sono grandi famiglie che vogliono prendere il potere e sono distribuite per comunità, ad esempio a Puquio ci sono più Garcias e lì è il potere della centrale [CICOL], è il centro politico, si potrebbe dire, mentre a San Antonio, dove ci sono i Parapainos e gli altri, è il centro della gestione, della gestione economica; uno ha il potere politico, l'altro ha il potere amministrativo” (intervista a Ysaías Montero).

Seguendo varie testimonianze dei *comunarios* di Lomerío vediamo che il 'conflitto' radica nel passato e contraddistingue tutte le fasi del processo di rivitalizzazione identitaria e mobilitazione etnico – territoriale. A San Antonio, sede della parrocchia, si concentra l'influenza della Chiesa che da primo alleato per la richiesta degli appezzamenti di terra, entra in conflitto con la CICOL ed il nascente movimento indigeno osteggiando il 'ritorno alla tradizione'. In quanto sede della parrocchia San Antonio concentra progetti, regalie ed attenzioni diventando il 'figlio prediletto' a discapito delle altre comunità dell'area. Questo genera differenti mentalità che entrano in conflitto:

“a partire da quando è nata la CICOL, San Antonio è stata l'unica comunità che si è opposta alla politica e all'ideologia di quello su cui lavoravamo. C'è sempre stata un'imposizione ideologica e politica da parte della Chiesa cattolica. La Chiesa non ha permesso a San Antonio di crescere ideologicamente e si sono abituati a ricevere tutto [...] La gente che viene da fuori ci ha messo in testa queste idee e questa forma di vita che non ci ha portato nulla di buono [...] non ci devono essere i figli prediletti” (intervista a Judit Chuvé).

All'influenza della Chiesa si aggiunge quella del potere centrale quando nel 1999 si crea la sede municipale. L'ideologia municipale e quella etnica – territoriale della CICOL entrano presto in conflitto:

“San Antonio, è sempre stato più municipio e per questo c'è sempre stata una certa

dualità di ideologia: San Antonio appariva come il padrone del municipio e l'organizzazione, la CICOL come l'altro [lato dell'ideologia]. Siamo quindi entrati in contraddizione e ci sono stati incomprensioni ideologiche anche introdotte dal vecchio sindaco che ha introdotto idee ed appoggi politici degli autonomisti dell'Oriente. [...] San Antonio aveva qualcosa dentro. Era una questione politica e una cattiva gestione ideologica da parte dei leader della gestione precedente” (intervista a Miguel Ipamo).

L'influenza esterna fa anche sì che gli abitanti di San Antonio adottino una prospettiva di 'progresso' che guarda al recupero delle forme 'tradizionali' di gestione politica e economica locale come a un ritorno indietro:

“San Antonio guarda di traverso la richiesta per l'autonomia, la vede come una cosa che non è conforme allo sviluppo. San Antonio ha anche più influenza dall'esterno, questo fa sì che perda la tradizione” (intervista a Nelida Faldin).

Le voci contrarie alla trasformazione parlano di problemi reali dell'autonomia, quali la socializzazione, che rimane una questione difficile sia per la mancanza di fondi, sia per la scarsa diffusione delle informazioni all'interno delle comunità da parte dei dirigenti 'formati' sulla Legge Marco. Socializzazione necessaria sia per raccogliere le proposte dalla base che per 'insegnare' ed informare su cosa sia l'autonomia in mancanza di 'modelli' da seguire. Secondo le parole dei promotori dell'autonomia:

“ora, la questione dell'autonomia molti la capiamo ma molti altri non capiscono, in questo risiede la complessità della società, da qui nascono le controversie e le discussioni e questo concetto viene molte volte utilizzato per attaccarci. Credo che chi, come me, ha lavorato in questo processo dall'inizio, lo capisce. Ora è questione di socializzare in modo approfondito, in modo che sia chiaro a tutti; si tratta di capire come noi vogliamo vivere all'interno del nostro territorio” (intervista a Tomas Choré).

Per socializzare, raccogliere proposte, 'insegnare' e quindi disegnare la propria autonomia nello statuto c'è però bisogno di fondi di cui la CICOL non dispone:

“ora faccio parte del consiglio degli anziani e stiamo cercando appoggio, non



abbiamo fondi ora, né macchine per andare nella comunità e diffondere alla base, informare affinché si renda conto del lavoro dell'organizzazione, questo è ciò di cui c'è bisogno ancora, siamo cercando fondi nelle istituzioni. Questo è ciò che ci manca, dobbiamo andare per le comunità, non è che non abbiamo volontà ma non abbiamo mezzi per muoverci” (intervista a Ignacio Garcia);

“la parte economica è fondamentale perché è necessaria per rendere operativo il processo, significa movimento, documentazione, gruppi tecnici” (intervista a Ignacio Soqueré);

“stiamo lavorando per l'autonomia, per raggiungere le basi, quello che manca ora sono le risorse economiche. Stiamo lavorando per trovare risorse economiche che ci permettano di raggiungere le basi, per ricevere informazioni e richieste sulla questione dell'autonomia” (intervista a José Isategua).

Sempre legata alla mancanza di fondi è la parallela questione di come si sosterrà l'autonomia basata sul territorio. Anche se il Presidente assicura, a Camiri, la copertura finanziaria, non è chiaro da dove si prenderanno i fondi per supportare la creazione delle autonomie indigene e quindi la questione delle risorse crea conflitti sia con il governo, sia internamente. La questione delle risorse da dedicare alle autonomie indigene si concentra sul fatto che, mentre i municipi e i dipartimenti hanno fondi definiti, essendo entità già esistenti con fondi a loro destinati, l'autonomia indigena a base territoriale comporta una voce di spesa statale che è da creare:

“le autonomie municipale e dipartimentale già c'erano e hanno fondi mentre quella indigena e regionale hanno bisogno di soldi, chi darà questi soldi? È impossibile che il Dipartimento di Santa Cruz, ad esempio, dia fondi all'autonomia indigena [...] senza risorse che cosa si può fare? [...] Credo che chiederanno che le autonomie producano le proprie risorse ma nell'area rurale c'è grave povertà e carenza di servizi quindi l'autonomia può avere effetti contrari: stavano meglio prima che ora!” (intervista a Eulogio Nuñez ).

Per com'è pianificata l'autonomia indigena, la questione delle risorse riduce l'autonomia reale delle 'amministrazioni' indigene che pianificano la trasformazione sulla base del territorio:

“l'autonomia indigena, dal punto di vista finanziario, più che un'autonomia tenderà

ad essere una de-concentrazione: il popolo indigeno X vuole prendersi carico dell'educazione e il Ministero dell'Educazione gli trasferisce le competenze e le risorse affinché faccia questo; assumerà otto competenze riguardo la salute e il Ministero della Salute gli trasferirà le responsabilità e le competenze e le risorse per questo. Che succede quindi? Questo governo indigeno riceverà competenze e risorse per esercitare queste competenze per delega e non si creerà la figura che abbiamo, ad esempio, nei municipi dove hanno delle risorse economiche ed un congiunto di competenze proprie del municipio ed in funzione di questo decidono come gestire le loro risorse, questo per gli indigeni sarà molto limitato, sarà un'autonomia povera, povera per le competenze ma soprattutto per le risorse, saranno risorse per fare tal o tal'altra cosa, per fare cose definite. La Costituzione dice che hanno libera determinazione ma se non mi dai le risorse per esercitarla rimarranno con la libertà senza possibilità di esercitarla” (intervista a Alcides Vadillo).

Alla luce delle difficoltà del processo amministrativo e dell'ambivalenza del Ministero per le autonomie alcuni mettono in dubbio la volontà governativa di attuare la riforma. Nelida Faldin dà voce ad un pensiero comune a tanti promotori delle autonomie indigene, non solo a Lomerío, che vede il governo come ostile all'autonomia indigena che, nel caso di Lomerío, viene estesa ad un supposto tentativo di 'disfarsi' dei territori comunitari di origine:

“ci siamo riuniti con GTZ ma loro ci dicono che passerebbero attraverso il governo, attraverso il ministero delle Autonomie e noi abbiamo risposto che il Ministero delle Autonomie non sta collaborando con la nostra visione e gli abbiamo detto chiaramente che se vogliono appoggiarci attraverso il Ministero delle Autonomie il Ministero deve pluralizzare e non uniformare perché le terre alte e le terre basse hanno visioni differenti e vediamo che succede, perché ci siamo riuniti ma loro puntano a passare attraverso il Ministero dell'Autonomia e le carte organiche e non attraverso le terre comunitarie di origine” (intervista a Nelida Faldin);

“il tentativo di imporre la carta organica è una delle armi del governo per disfarsi delle TCO, imponendo la carta organica si perde la possibilità di accedere all'autonomia attraverso il territorio. Il governo cerca qualsiasi modo possibile per

disfarsi delle TCOs, queste sono le strategie che usano” (intervista a Lucio Ayala);

“la prima cosa che ha fatto il governo è stata quella di fare una legge sulle autonomie; ha quindi decretato una prima fase del processo, disegnando il parametro, un parametro che non mi trova d'accordo perché hanno creato un parametro con la stessa mentalità burocratica dei predecessori, ovvero, affinché duri anni il processo senza creare l'autonomia indigena. In altre regioni della Bolivia, non hanno nemmeno iniziato ad elaborare lo statuto. Hanno messo molti paletti ed ancora li mettono e lo stesso Ministro per l'Autonomia, Carlos Romero, che prima era direttore del CEJIS e consigliere delle organizzazioni indigene, come diciamo volgarmente, quando era ancora povero, si lamentava molto del fatto che la maggior parte delle persone che lavoravano lì in alto [nel governo] erano persone delle ONG che si supponeva lavorassero per e con i poveri e che cambiavano la mentalità fino a diventare contrari a noi. Quindi questo è il processo per l'autonomia che hanno elaborato e decretato, non ci è favorevole perché hanno messo un sacco di paletti e molta burocrazia, quindi è ciò che sta facendo questo governo” (intervista a Pablino Parapaino).

La nuova agenda per l'autonomia implica anche una riforma non solo dello Stato ma anche della piattaforma programmatica delle organizzazioni indigene che si devono 'riformare' in funzione dei nuovi obiettivi da raggiungere. La mancanza di modelli da seguire complica il compito di chi si trova a disegnare la propria autonomia. Inoltre, l'eventualità che al governo Morales ne succeda uno contrario ai diritti indigeni è sentito come un'urgenza ed un motivo per velocizzare il processo e attuarlo durante il mandato del governo in carica.

Infine, le autonomie indigene, per risultare 'credibili' e dimostrare che la ristrutturazione dello Stato non è solo una questione di riconoscimenti speciali ma un mezzo per rendere più funzionale e democratico lo Stato boliviano devono dimostrare di essere amministratori pubblici più efficienti e più democratici in quanto vicini e sensibili alla popolazione. Il percorso per l'autonomia, così come quello per il territorio, appare, come abbiamo visto, accidentato e lungo, in funzione di questo i promotori propongono i passi futuri nell'orizzonte delle lotte per i propri diritti che hanno contraddistinto la storia delle rivendicazioni indigene.

Per concludere questa 'sezione' voglio dare voce alla prospettiva di Miguel Garcia protagonista di tutto il processo:

“Come abbiamo detto per il municipio, un giorno saremo il governo ma questo non è un lavoro dalla notte al mattino. Sono più di trent'anni che lavoro ed ora che ne ho sessantacinque vedo che stiamo arrivando alla trasformazione ma non so se la vedrò. Ho sempre detto agli altri: voi dovete continuare, noi tutti dobbiamo essere coerenti e proseguire per il processo per l'autonomia [...] Ci sono tante cose a cui pensare, tutte le marce che si sono fatte fino ad ora, ci sono persone che hanno rischiato la vita, ci sono stati morti e i governi non dicono mai: tieni, ti do questo! Così. Mai. Questo è ciò che io ho visto fino ad ora, qui, al livello di Lomerío, ci sono persone che sono d'accordo e altri che non sono d'accordo; così com'era per il territorio comunitario di origine. Anche per la TCO ci dicevano: che fate? Ci riempiamo di *collas*<sup>85</sup> anche qui. Abbiamo analizzato a lungo la politica che si svilupperà con l'autonomia” (intervista a Miguel Garcia).

#### ***4.3. Spunti di Analisi e Comparazione tra Jesús de Machaca e Lomerío.***

Analizzando in parallelo Jesús de Machaca e Lomerío, accanto a punti di congiunzione, le due realtà mostrano notevoli differenze, differenze che rispecchiano la diversità delle Ande e dell'Oriente. Le terre basse sono caratterizzate dalla centralità del territorio nelle loro richieste di riconoscimento di diritti, dove quindi il passare per la TCO assume valore anche in relazione al percorso delle richieste indigene orientali. A Jesús de Machaca autonomia IOC e municipale vengono usate come sinonimi intercambiabili, questo dice molto della sovrapposizione tra i due e del fatto che la *Marka* è passata per l'appropriazione strumentale della decentralizzazione a stampo municipale come forma di partecipazione e richiesta di diritti specifici (autodeterminazione). A Lomerío, al contrario, il municipio è visto come una gabbia, e anche se come a Jesús de Machaca, la creazione del proprio municipio è motivata dalla volontà di staccarsi dal mondo 'centrale' 'meticcio', il municipio di Lomerío non diventa, se non nel lavoro in congiunzione con la CICOL, uno strumento per l'acquisizione di diritti.

A differenza delle regioni dell'altipiano e delle valli, dove l'indigenismo ha messo radici e le

---

<sup>85</sup> Termine colloquiale per definire gli abitanti dell'Altipiano.

lingue indigene hanno avuto un prestigio transitorio, nell'oriente non c'è stato il minimo eco di un processo simile. Non s'è mai riconosciuta l'eredità indigena. Gli abitanti di Santa Cruz si considerano bianchi 'puri' e i concetti di indigeno-meticcio-bianco non hanno una connotazione razziale quanto socio-culturale (Riester 1986 e 1976:16). Il diverso percorso storico comporta che, nel corso degli anni, gli indigeni andini si siano mobilitati per accedere al, e riformare il, 'potere', attraverso una volontà di partecipazione alla politica e riconoscimento (restituzione) di diritti a loro sottratti dal colonialismo, mentre gli indigeni orientali si mobilitano per assicurare i propri territori e la gestione autonoma degli stessi.

La questione delle terre provoca conflitti tra l'Oriente e le Ande per il fatto che la titolazione dei territori nell'Oriente riduce il numero di terre disponibili ai 'colonizzatori' delle Ande (Chumacero 2010) che fanno pressione sul governo per ricevere appezzamenti di terra nelle terre basse e quindi i popoli indigeni dell'Oriente vedono il governo come vicino e favorevole agli interessi dei popoli andini anche a discapito dei diritti dei popoli orientali:

“questo governo sta parlando molto di cambio e di decolonizzazione ma in realtà la decolonizzazione non ha senso, da lì ci stanno a poco a poco colonizzando, dall'altipiano stanno colonizzando le terre basse” (intervista a Pablino Parapaino).

I dirigenti delle organizzazioni indigene orientali parlano di discriminazione degli indigeni delle terre basse e sostengono che varie delle riforme in atto hanno conseguenze negative per loro, o vengono portate avanti senza consultare i popoli dell'Oriente.

Per quel che riguarda invece le somiglianze, sia nella *Marka* che a Lomerío la popolazione presenta il proprio percorso come caratterizzato da un'autonomia di fatto che si incarna nell'autogoverno secondo i propri usi e costumi e nell'autodefinizione di municipio indigeno prima che questo venisse legalmente riconosciuto. Altro tratto comune è il giudizio che il municipio, così come è pensato, proposto e adottato attraverso la Legge di Partecipazione Popolare, non sia 'sufficiente', ovvero non permetta di esercitare il proprio governo e la propria gestione in conformità con esigenze e pratiche locali. Questo provoca che, in entrambe le realtà, l'organizzazione locale si presenti alle elezioni municipali del 2004 per 'inserirsi' nel governo locale da riformare 'dal di dentro'.

Il sospetto verso i partiti tradizionali muove entrambi i municipi – territori a pensare la

propria autonomia senza la competizione elettorale classica, delle democrazie rappresentative, preferendo forme locali di elezione. Sempre per questa volontà di scarto, entrambi i consigli per l'autonomia sono critici riguardo al fatto che si debba passare per un referendum per decidere se dichiararsi autonomi, sostenendo che la pratica referendaria non rispecchia i propri usi.

Nonostante questo, in entrambe le località, una volta trovatisi a redigere i propri statuti sorgono le difficoltà di 'mettere nero su bianco' le pratiche tradizionali e le difficoltà di socializzazione dello statuto a cui risponde, da parte della base, anche una certa riluttanza a ricevere aiuti da consulenti esterni. La diffidenza verso gli 'estranei' motiva anche l'accusa, che si riscontra sia a Jesús de Machaca che a Lomerío, che lo statuto sia in realtà redatto dall'esterno e poi 'imposto' localmente seguendo le solite dinamiche di imposizione delle riforme dall'alto. I contrari all'autonomia in entrambe le località seminano dubbi riguardo il taglio delle risorse centrali e l'accentramento di potere che comporterebbe l'esclusione dei partiti tradizionali dalla competizione elettorale.

La questione della difficoltà del processo di trasformazione in autonomia rende palesi i conflitti interni ad entrambe le località. Come sostiene Cameron in uno studio sui municipi in processo di trasformazione in autonomia, la legge Marco, così come le norme che compongono il quadro di riferimento della legge (UNDRIP e Costituzione), presuppone un'omogeneità che i popoli indigeni non hanno e quindi l'autonomia IOC si scontra con i conflitti interni che ne rendono difficile l'attuazione. “Le leggi che governano la conversione dei governi municipali e delle TCO verso le autonomie indigene sembrano aver previsto un processo di transizione relativamente dolce a partire dal presupposto che esistessero condizioni di omogeneità culturale locale [mentre] il processo di costruzione delle autonomie indigene è stato pieno di conflitti” (Cameron 2012:7,9).

Altro punto in comune che emerge dalla comparazione tra Jesús del Machaca e Lomerío riguarda quanto l'introduzione di innovazioni a livello locale implichi sia la dinamica di accettazione – opposizione che dipende dagli interessi di gruppi diversi all'interno della realtà locale, e che può quindi servire gli interessi e aspirazioni di alcuni e danneggiare quelle di altri, sia il fatto che ogni innovazione viene introdotta da persone che occupano posizioni

prominenti nell'arena locale e il cui carisma – potere determinano l'accoglimento dell'innovazione stessa.

La 'recezione' dell'innovazione comporta un “processo complesso di costruzione di significati” da parte della realtà che la accoglie e dipende quindi dall’“agentività degli attori”, dalla loro capacità di interpretarla e modellarla a proprio uso che comporta una serie di interazioni tra diversi gruppi e interessi della realtà locale (Olivier de Sardan 2005:100-101). Quanto detto risulta evidente per i processi di 'recezione' delle riforme (sia quelle neo-liberali che quella per l'autonomia indigena) che rendono evidenti processi di negoziazione interni alle località e il peso che singoli individui, come Aspi e Tola a Jesús de Machaca, hanno per l'accoglimento locale delle innovazioni.

Adrian Aspi è stato il primo sindaco di Jesús de Machaca ed è stato anche il primo sindaco a venir eletto seguendo la tradizione locale. In questo senso è doppiamente emblematico: è il primo sindaco voluto dal *Cabildo* (a sottolineare l'indigenita' del municipio) ed è colui che si trova a portare avanti l'autonomia. Dopo Aspi il nuovo sindaco frena e tutto si ferma e si sviluppano, o approfondiscono, le divisioni interne e si iniziano ad insinuare paure nella popolazione. Durante una conversazione telefonica, Aspi mi dice che non avrebbe dovuto andarsene allo scadere del suo mandato, che si era chiesto, ed aveva chiesto al *Cabildo*, se fosse il caso che rimanesse per portare avanti l'autonomia e, al parere negativo del *Cabildo*, ha desistito per non incorrere nell'immagine di persona attaccata al potere dell'incarico ed in contrasto con la tradizione che vuole un solo mandato. In funzione della 'lentezza' e difficoltà del processo, sembra pentirsi della decisione presa.

A sottolineare quanto il processo dipenda anche da chi lo promuove, Daniel Viadez mi dice che:

“il sindaco era a capo di questo processo, era fermo ed essendo appoggiato dall'autorità faceva pressione per il processo. Il contrario risulta quando si elegge il nuovo sindaco, si elegge attraverso il partito, il MAS”.

Inoltre, queste persone che introducono innovazioni si trovano a partecipare di realtà diverse che mettono in comunicazione i livelli (Aspi, come anche molti dei promotori dell'autonomia,

ad esempio, è un *residente* che esercita incarichi importanti a Jesús e che quindi 'porta' nella realtà locale ideologie acquisite nella città), introducendo nella realtà locale idee e pratiche nuove che vengono 'ibridizzate' e manipolate dalla realtà che le accoglie in linea con i processi di traduzione brevemente accennati nel primo capitolo (Olivier de Sardan 2005; Enlge Merry 2006). Questo è il caso per la 'manipolazione' dell'organizzazione tradizionale che il *Cabildo* di Jesús si trova a operare per rendere compatibile la pratica amministrativa municipale all'amministrazione tradizionale; questo è anche il caso dei tentativi di armonizzare il lavoro della CICOL e quello del municipio a Lomerío.

Sempre nelle linee della manipolazione degli strumenti disponibili, manipolazione che comporta una ristrutturazione e rimodellamento, le due località si trovano a gestire le possibilità date loro dalle congiunture politico – sociali per creare modalità di amministrazione e decisione riguardo le proprie realtà che forzano gli ostacoli e i limiti di riforme non pensate – disegnate da, e per, loro a creare meccanismi e pratiche che corrispondano, sia alle proprie esigenze, sia alle proprie realtà. In entrambe le località le aperture delle riforme neo-liberali vengono, nonostante il riconoscimento dei limiti delle stesse, usate per creare forme locali di germinale governo autonomo. Il PGTI a Lomerío e il Plan Machaqa a Jesús sono esempi di questi processi, esperimenti che, nel momento in cui l'autonomia IOC viene proposta dallo Stato, anche questa non esente da problemi, permette loro di rendere intellegibile la riforma stessa e di definire il cammino che vogliono percorrere nell'attuazione dell'autodeterminazione.

Il lavoro sul proprio 'repertorio tradizionale' per disegnare forme di amministrazione locale autonoma secondo i propri usi e costumi genera però anche “conflitti per definire questi usi e costumi [e] genera molte domande e dibattiti su cosa significa essere indigeno, che ha a che vedere con decisioni riguardo come i popoli indigeni vogliono governarsi. [...] Questi dibattiti manifestano concezioni diverse e spesso conflittuali dell'identità indigena e delle visioni sull'autogoverno indigeno” (Cameron 2012:19).

In entrambi i municipi – territori, il ritorno alla tradizione deve molto ad agenti esterni; in entrambi, una volta creatosi un movimento indigeno internazionale capace di restituire valore all'identità indigena, si ha un recupero della propria identità etnica e la tradizione ritrova



'appetibilità' perché inserita in un contesto internazionale che ne riconosce il valore e la rende quindi auspicabile. Quindi, sia nel caso di Jesús de Machaca, dove il CIPCA, nella figura di Albó, ha un ruolo di primo piano nel ritorno alla tradizione, sia a Lomerío, dove Riester, attraverso APCOB, inizia a lavorare nel territorio con l'obiettivo specifico di perpetuare la cultura e unificare il territorio, gli influssi esterni influenzano profondamente il processo di ritorno alla tradizione e restituiscono valore all'"indianità". In questo processo di recupero, entrambe le località propongono se stesse come precursori e prototipi del ritorno alla tradizione e come 'punte di lancia' delle mobilitazioni che ne conseguono.

Generalmente e per quel che riguarda il concetto stesso di autonomia e il modo in cui questa si sta attuando, una questione molto dibattuta in entrambi i municipi – territori e 'centralmente' è quanto l'autonomia IOC sia qualcosa che risponda alle richieste ed esigenze indigene e non piuttosto un qualcosa deciso e 'imposto' dall'alto che viene poi strumentalmente adottato dai popoli indigeni, come è stato con la Legge di Partecipazione Popolare. Questo in quanto “il concetto di autonomia è poli-semantico perché ognuno intende l'autonomia a modo proprio” (intervista a Carlos Hugo Molinas) e la Legge Marco, così come è stata creata, non rispecchia necessariamente la volontà e specificità dei gruppi indigeni che

“vogliono eleggere le proprie autorità nei propri territori, vogliono partecipare allo sviluppo e vogliono decidere quale sviluppo vogliono e come lo vogliono, come lo visualizzano, vogliono che si mantenga la propria lingua e i loro curatori e sciamani e vogliono avere voce e voto sulle risorse che si trovano nei loro territori”,

ovvero, “vogliono essere padroni della propria casa” (intervista a Jurgen Riester), il che non vuol dire necessariamente che vogliano ciò che disegna e propone la legge Marco.

Analizzando sia le difficoltà di attuazione, sia il numero ridotto di municipi e territori che stanno lavorando per venir riconosciuti autonomi (undici) sorge il dubbio che l'autonomia sia effettivamente un concetto ideologico estraneo, cosa che sostengono in molti, e che non sia quindi ciò che gli indigeni vogliono o che non vogliano l'autonomia in questa forma:

“il concetto di autonomia non si è generato dalle basi ma si è generato dal movimento contrario al modello politico [autonomia dipartimentale] e quindi

all'inserire qualcosa che la gente non capisce si genera confusione. [...] Non hanno ancora costruito il nuovo scenario autonomo, è nelle norme ma nella stessa legge Marco non è regolamentato come si realizzerà, è nell'aria ma non si sa come cementificare le basi. Quando un concetto ideologico viene da fuori costa lavoro farlo capire a gente che non ha la stessa ideologia [...] Io credo che il tema dell'autonomia sia un tema più ideologico-politico che viene dalla regione, quello che veramente vogliono è risolvere le proprie necessità basiche” (intervista a Ysaias Montero).

Dal canto loro gli esponenti del 'movimento contrario' (gli indipendentisti dipartimentali) sostengono che l'autonomia “non risponde a una volontà politica del governo nazionale di dare capacità di autodeterminazione ai popoli indigeni ed è stata una congiuntura per cercare di relativizzare l'autonomia dipartimentale” (intervista a Vladimir Peña, segretario del governo dipartimentale di Santa Cruz<sup>86</sup>). L'idea che il governo non voglia attuare la legge Marco è un'idea condivisa da molti dei miei interlocutori:

“l'autonomia vuol dire ridistribuire il potere, la mia semplice opinione è che un partito politico che è in funzione di governo, sia di sinistra, centro o destra, vuole avere l'egemonia mentre l'autonomia implica la distribuzione del potere. [...] La questione è complessa e sta andando lentamente e credo che molti abbiano paura, l'autonomia indigena esercita la giustizia e può definire la struttura del governo, cosa che le altre autonomie non hanno, può definire la politica di gestione territoriale produttiva, sono questioni profonde che le altre autonomie non hanno e molti dicono che potrebbe assomigliare al federalismo quindi credo che questo preoccupi sia l'opposizione che il governo ufficiale” (intervista a Eulogio Nuñez).

Il timore che il governo non abbia reale interesse nella riforma territoriale in autonomie si esprime anche per quel che riguarda la questione dei fondi. Sempre seguendo il ragionamento di Nuñez:

“senza risorse che cosa si può fare? Questo è un modo semplice per uccidere l'autonomia indigena: sei autonomo e quindi ti devi fare carico di tutte le competenze senza che io ti dia soldi. Le basi stesse inizierebbero a chiedersi: che

---

<sup>86</sup> Frammento di un'intervista fatta da APCOB per un DVD in fase di post-produzione.

senso ha questo se sto peggio di quando c'era il municipio o la prefettura?”  
ed effettivamente quello che succede in entrambe le località è proprio una messa in discussione dell'intero processo alla luce del rischio di doversi fare carico della sostenibilità economica dell'autonomia.

Altro punto che accomuna i territori – municipi è che i processi di recupero della tradizione e mobilitazione a fini rivendicativi in entrambe le realtà avvengono in dialogo con il livello internazionale o usando gli strumenti che questo produce per la difesa dei loro interessi. Le aperture (riforma della Costituzione del 1994, Legge INRA del 1996) sono alimentate dall'apertura del tema indigeno nel contesto internazionale. Fin dall'origine il movimento indigeno locale si crea in dialogo con il livello internazionale che serve sia a costruire concetti e agende comuni, sia a fare pressione sui governi per il rispetto dei diritti indigeni. Infatti, a partire dalla riforma della Convenzione 107 dell'ILO (che si riformerà nella ILO 169), i rappresentanti indigeni partecipano ai tavoli di lavoro internazionali e vanno definendo quei concetti che poi richiederanno, attraverso le mobilitazioni, agli Stati in cui vivono.

A tutt'oggi il livello internazionale è fondamentale sia per garantire che Costituzioni e leggi dello Stato contemplino i diritti indigeni, sia per 'vigilare' il rispetto di questi stessi diritti da parte dei governi. Anche nel caso del 'governo indigeno' della Bolivia, il livello internazionale serve a che “il Presidente ci prendesse in considerazione, affinché i nostri diritti venissero inseriti nella nuova Costituzione” (intervista a Nelida Faldin), in quanto “lo stesso Evo Morales può evitare di ascoltare la CIDOB, il CONAMQ ma non è la stessa cosa se viene il Foro Permanente o altre istanze internazionali” (intervista a Eulogio Nuñez).

Il livello internazionale, con i suoi strumenti e arene, rimane quindi fondamentale:

“io credo che lo spazio internazionale è molto importante perché a livello internazionale, come popoli indigeni, stiamo concordando con gli altri paesi, ci assimiliamo tra popoli indigeni ed abbiamo problemi simili e presentiamo proposte a questi spazi internazionali come il Foro. Nel Foro abbiamo visto che è attraverso i governi che si prendono le decisioni e spesso i nostri governi dipingono tutto di rosa, è tutto bello, ma la realtà è un'altra ed ora che sappiamo

cos'è il Foro e quali sono gli spazi internazionali che abbiamo nelle Nazioni Unite sappiamo dove si stipulano i convegni e i trattati e quali benefici hanno per i popoli indigeni e quindi diamo loro un valore molto importante” (intervista a Maria Guasania, dirigente di genere CIDOB).

Anche se la conoscenza degli spazi disponibili per la discussione della 'questione' indigena a livello internazionale, e la conoscenza del funzionamento degli spazi e degli strumenti necessita di ulteriore sviluppo, questi stessi spazi sono riconosciuti come necessari sia per il dialogo tra popoli indigeni e popoli indigeni e Stati, sia per la creazione di norme e procedure per lo sviluppo della 'questione' indigena.

## Conclusioni

Con questo lavoro ho cercato di dimostrare quanto la 'questione' indigena viva della relazione tra l'arena internazionale, lo Stato e le comunità locali. Per descrivere la connessione tra questi tre livelli ho identificato uno specifico spazio del livello internazionale, il Foro Permanente, uno specifico Stato, la Repubblica Plurinazionale della Bolivia, e due comunità di base, Lomerío e Jesús de Machaca. Seguendo i racconti e le spiegazioni che gli interlocutori di questo lavoro mi tracciavano durante le interviste e basandomi sulle mie osservazioni, ho identificato tre concetti che potessero rappresentare il legame tra i livelli. Territorio, autodeterminazione e sviluppo sono sia concetti che pratiche che ho incontrato durante il lavoro sul campo al Foro come in Bolivia.

Le articolazioni di questi tre temi seguono l'andamento circolare descritto nell'introduzione e poi analizzato nell'arco dello studio. Partendo dal racconto della congiunzione tra i tre livelli, ho cercato di descrivere come il territorio, l'autodeterminazione e lo sviluppo siano stati vissuti come diritti necessari ed aspirazioni dal livello locale e poi elaborati dal livello internazionale. La necessità di 'difendere' il proprio territorio e i propri sistemi di governo interni sono necessità che Lomerío e Jesús de Machaca sentono ancor prima che “scoprissero che si trattava di territorio e autodeterminazione”. L'esigenza di veder riconosciuti la gestione territoriale e l'autogoverno muovono a cercare alleati che rendano le loro voci udibili a governi sordi alle loro esigenze e aspirazioni. Questi alleati sono ONG che permettono a leader locali di confrontarsi con altri leader indigeni e istituzioni internazionali al fine di rendere visibili le richieste indigene e unire il fronte che costituirà l'agenda ed il movimento indigeno internazionale.

Il ritorno alla tradizione deve molto a questi agenti esterni. Una volta creatosi un movimento indigeno internazionale capace di restituire valore all'identità indigena, agenti esterni alle comunità locali captano le tendenze globali e le introducono al livello locale: la tradizione 'ritorna' appetibile perché inserita in un contesto internazionale che ne riconosce il valore e la rende quindi auspicabile (il CIPCA - Albó a Jesús de Machaca e Riester - APCOB a Lomerío).

Al consolidarsi del movimento indigeno si accompagna la creazione di spazi a loro dedicati nell'arena internazionale. Questi spazi permettono incontro, dialogo e codificazione delle richieste indigene in norme e pratiche; autodeterminazione e territorio sono concetti creati seguendo questo percorso. Le arene di incontro vedono anche la discussione di modelli e programmi di sviluppo che vengono criticati e messi in discussione dai rappresentanti indigeni e dagli agenti internazionali con cui questi dialogano. Dal confronto nascono diverse prospettive e paradigmi che vengono volta per volta 'usati' o contrastati dai rappresentanti indigeni.

Come conseguenza della pressione esercitata 'dal basso' (dalle organizzazioni e movimenti indigeni locali e nazionali) e 'dall'alto' (dalle istituzioni internazionali) gli Stati iniziano a riconoscere i diritti indigeni loro richiesti. Nel caso della Bolivia, il movimento indigeno nazionale, che nasce dall'unione dei movimenti indigeni dell'Altipiano e dell'Oriente e di questi con movimenti ed organizzazioni della società civile, è protagonista dell'avvento al potere di un partito che dei diritti richiesti si fa portavoce e che usa simboli e retoriche che hanno contraddistinto il movimento indigeno boliviano durante gli ultimi decenni. Il governo Morales si fa portavoce e promotore di radicali riforme che attuano a livello nazionale le richieste di autodeterminazione e di riconoscimento dei diritti territoriali. Inoltre, il governo promuove anche un paradigma di sviluppo che si contrappone a quello dominante – occidentale e che corrisponde sia alle aspirazioni indigene, sia alla ricerca di un modello di sviluppo che contempli il rispetto dei diritti umani e dell'ambiente che l'occidente stesso persegue (ne sono espressione la decrescita e il tentativo di riformulare lo sviluppo come un diritto).

Una volta riformata la Costituzione e promulgate leggi che riconoscano i diritti al territorio, l'autodeterminazione e lo sviluppo autodeterminato, l'attuazione di questi diritti passa al livello locale. La Legge Marco sull'Autonomia vede il riconoscimento di tutti e tre questi diritti e la mia analisi ha cercato di descrivere i processi di attuazione della legge così come vengono gestiti e organizzati a Lomerío e Jesús de Machaca.

Il processo descritto dal mio lavoro apre a diverse considerazioni. Anche se lo scenario politico creato da Evo Morales è stato profondamente favorevole per il riconoscimento dei

diritti dei popoli indigeni, allo stesso tempo e paradossalmente ha anche generato conseguenze avverse all'implementazione di questi stessi diritti. Questo in quanto, anche se il MAS di Morales ha ottenuto il risultato di riformare la Costituzione e quindi riformare la struttura dello Stato boliviano a rendere la Bolivia plurinazionale in modo che “tenessero in conto i popoli indigeni”, per quanto riguarda l'attuazione della Costituzione stessa “gli sta costando fatica”. Guidando, e cavalcando, le organizzazioni ed i movimenti protagonisti della Rivoluzione Democratica, Morales assurge a elemento unificatore di tendenze che difficilmente controlla ora che è al governo. La Costituzione, richiesta storica dei movimenti indigeni ed elaborata dagli stessi, appare come l'ultimo atto del Presidente vicino alle organizzazioni indigene; a partire dalla promulgazione delle leggi che dovrebbero rendere viva la Costituzione, l'operato del governo contraddice il contenuto del testo costituzionale 'imbrigliando' le spinte più radicali e riformiste.

Molti leader indigeni esprimono l'idea che, seppure con Morales “abbiamo vinto”, la vittoria si ferma a riconoscimenti simbolici e teorici che, una volta che si tenta di metterli in pratica, rendono palesi “le trappole dello Stato” (quando c'è la legge c'è la trappola). Non solo i rappresentanti indigeni lamentano la mancanza di partecipazione diretta all'elaborazione delle riforme a loro rivolte, ma anche contraddizioni tra ciò che si predica e ciò che si attua. Il 'settore' indigeno inizia a mostrare disillusione verso un Presidente indigeno che “propone una realtà che non esiste” a frustrare le speranze e le aspettative che la sua elezione aveva suscitato in patria come nella comunità internazionale.

Le contraddizioni del processo di cambio, e la stessa volontà del governo di portarlo avanti, vengono messe in discussione da leader indigeni e funzionari di ONG e istituzioni. Voci diffuse tra le organizzazioni indigene sostengono che l'indigenismo di Morales sia solo di facciata e motivano questa prospettiva sostenendo che prima di 'Evo', quando i popoli indigeni si opponevano, i governi reagivano, ora, invece, o fanno finta di niente o li accusano di essere infiltrati dalla CIA. Il Presidente che durante il suo discorso inaugurale spronava i popoli indigeni a correggere le sue azioni, ora accusa di tradimento tutti coloro che accolgono il suo iniziale incoraggiamento.

Anche non abbracciando la teoria che alcuni propongono, che Morales boicotti

consapevolmente gli interessi delle organizzazioni e popoli indigeni, è senza dubbio vero che anche se lo scenario politico creato da Morales è stato profondamente favorevole per quanto riguarda il riconoscimento dei diritti dei popoli indigeni, allo stesso tempo, e paradossalmente, questi ha, attraverso la centralizzazione delle decisioni e la polarizzazione tra favorevoli e contrari al suo governo, reso molto difficile l'attuazione di questi stessi diritti e, appropriandosi di simboli e retoriche, ha svuotato di legittimità le richieste indigene che su questi simboli e retoriche continuano a basarsi. Inoltre, lo strumento dato ai popoli indigeni per godere del diritto alla propria autodeterminazione è complicato e spesso non corrisponde alle richieste. Così com'era stato per la Legge di Partecipazione Popolare e la Legge INRA, il modo in cui è disegnata la Legge Marco smorza la forza riformatrice delle lotte e movimenti che motivano la promulgazione stessa della legge.

Come abbiamo visto dalla descrizione dei processi in atto nei municipi – territori, la politica partitica, intesa come 'intromissione' del centro in dinamiche locali, è un elemento che debilita l'organizzazione locale. Sia nel caso di Lomerío, dove il governo, attraverso il Ministero per le Autonomie, non rispetta le aspirazioni di gestione autonoma e autodeterminata del territorio, sia nel caso di Jesús de Machaca, dove il MAS non rispetta le decisioni prese dal *Cabildo*, si ha l'impressione che, anche nel caso del governo indigeno di Morales, manchi conoscenza o volontà di rispettare quei processi che, se lasciati svolgersi in autonomia, puntano all'indipendente definirsi di pratiche di gestione locale nella direzione di un distanziamento dal potere centrale. Nonostante l'ambivalenza del governo Morales ma in funzione del fatto che l'autonomia veda riconosciuti in sé i diritti tanto a lungo richiesti dal movimento indigeno, le aperture ed i riconoscimenti dei diritti indigeni garantiti attraverso l'autonomia appaiono di “difficile e lunga costituzione ma irreversibili”.

Per quanto analizzato, il legame con il livello internazionale, inteso come arena di visibilizzazione e creazione di standards e diritti, rimane di fondamentale importanza per la 'causa' indigena anche quando ci si relaziona con un governo 'indigeno'. Ciò di cui si inizia a sentire il bisogno è che si crei una nuova generazione di 'diplomazia indigena' che lavori per la 'questione' indigena in collegamento tra il livello internazionale e quelli statale e locale. Questa necessità è percepita ed espressa dai leader indigeni così come dal personale delle Nazioni Unite e delle ONG che lavorano con gli indigeni.



Varie voci esprimono il bisogno di una nuova generazione per garantire sia la prosecuzione del movimento indigeno internazionale, sia un ricambio generazionale che ad oggi non si vede se non stentato. L'appunto di Morales ai membri del Foro (“siete sempre le stesse facce”) trova riscontro nella constatazione generalizzata che i leader indigeni che partecipano più attivamente al livello internazionale siano ad oggi gli stessi che hanno partecipato alla fase iniziale, di creazione del movimento indigeno internazionale e del Foro, di lobbying per l'UNDRIP e delle norme e standard internazionali riguardo i popoli indigeni. Anche esponenti delle Nazioni Unite in Bolivia, oltre che i rappresentanti di organizzazioni e movimenti indigeni, esprimono la necessità di formare una nuova 'classe dirigente' indigena, locale e statale, che garantisca la continuità, ed in molti casi il miglioramento, dei processi iniziati da Morales.

La nuova generazione è considerata necessaria anche affinché muti, di conseguenza la 'questione' indigena sia nella sua 'internazionalità' che negli snodi locali. Una nuova generazione, preparata ai meccanismi, istituzioni e strumenti internazionali e, contemporaneamente, inserita nei governi dei propri Stati. Discutendo di questa necessità mi viene proposto il dubbio che iniziative di formazione in questo senso non vengano sviluppate dai governi, compreso quello 'indigeno' della Bolivia, per il timore di formare “le opposizioni del futuro”. Ma così come la cooperazione internazionale ha 'formato' la classe dirigente indigena nel suo contatto con i governi e i progetti di sviluppo nazionali – locali, oggi sta nascendo la richiesta che tale formazione si concentri sull'acquisizione di conoscenze e competenze dei meccanismi, linguaggi ed operazioni degli agenti internazionali.

Nel corso della mia analisi ho cercato di dar conto della 'questione' indigena analizzando e descrivendo le realtà ed i processi che la relazione ed il dialogo tra i livelli producono. Ritengo fondamentale l'analisi dei tre livelli e la definizione di temi che ne chiariscano il collegamento e che chiariscano la natura politica della 'questione' indigena. Credo anche che sia necessario produrre nuovi studi e ricerche che considerino la relazione tra istituzioni internazionali, Stati e organizzazioni e popoli indigeni per analizzare in profondità le relazioni tra questi livelli e le pratiche e retoriche che producono. La mia ricerca non vuole essere esaustiva della vastissima e articolata realtà a cui mi sono affacciata ma mi auguro sia servita

per delineare alcuni percorsi di analisi. Inoltre, nel corso della mia ricerca sul campo ho raccolto molto e diversificato materiale che, seppure non mi è stato possibile utilizzare nella sua totalità, mi auguro possa servire per futuri lavori a colmare almeno parzialmente le parti lasciate scoperte dal presente studio.



1: *Rovine di Tiwanaku.*



2: *Chiesa di Jesus de Machaca*



3: *Chiesa della missione di Concepcion*



4



5

4: Alcuni membri del foro ed il capo segreteria durante la nona sessione.

5: Segretario Generale dell'ONU. Discorso di apertura della nona sessione.

6: Todaho Sid Hill. Discorso di benvenuto durante l'apertura della sessione.

7: Carlos Mamani Condori, presidente dell'UNPFII. Discorso di apertura della sessione.



6



7





8

8: Rappresentanti del governo e dei popoli indigeni della Nuova Zelanda comunicano l'approvazione dell'UNDRIP.

9: Dibattito tra alcuni partecipanti del Foro ed il regista James Cameron in occasione di una proiezione privata del film "Avatar".



9



10

10: Presessione del Foro in Bolivia: Incontro tra membri del Foro, Governo boliviano e rappresentanti della organizzazioni indigene dell'America Latina.  
11: Victoria Tauli Corpuz. Discorso di innaugurazione della riunione.



11



12

12: David Choquehuanca, Ministro degli Esteri della Bolivia. Discorso di innaugurazione della riunione.





13

13: Alcuni membri del Foro durante la riunione in Bolivia.  
 14: Alcuni membri del Foro e della Segreteria durante la presessionione al lago Titicaca.



14



*15: Vista dell'altipiano,  
Marka di Jesus de Machaqa.*



*16: Comunità di  
Jesus de Machaqa.*



*17: Chiesa e  
piazza principale di  
Jesus de Machaqa.*





18

18: Dipinti sui muri di una chiesa a Jesus de Machaca. Ad immagini tratte dalla Bibbia si alternano immagini della storia della Marka.

19: Cimitero di Corpa, Jesus de Machaca.



19



20



21



22

20: Autorità del Cabildo  
danzano in occasione  
della cerimonia del Muni-  
cipio di Jesus de  
Machaca.

21: Veduta del Municipio  
di Jesus di Machaca du-  
rante la cerimonia.

22: Sindaco e due Mallkus  
in occasione  
dell'inaugurazione di un  
campo di atletica leggera.





23



24



25

23: Cartello di benvenuto a Puquio, sede della CICOL a Lomerio.

24: Murales di propaganda per Miguel Ipamop in cui si sottolinea l'autonomia indigena.

25: Ingresso della sede della CICOL, Puquio.



26

*26: Concepcion. Propaganda per  
l'autonomia dipartimentale.  
27: San Antonio de Lomerio.  
28: Vista della TCO di Lomerio.*



27



28

## Riferimenti Bibliografici

Abélès M. 2001 *Politica gioco di spazi* Meltemi

Abélès M. 1997 *La Antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos* Revista Internacional de Ciencias Sociales No 153

Abélès M. e I. Bellier 1996 *La Commission européenne: du compromis culturel à la culture politique du compromis* Revue française de science politique, 46e années n3

Abélès M. 1989 *Pour une anthropologie de la platitude. La politique et les sociétés modernes* Anthropologie et Sociétés vol 13, n3

Albó X. 2011 'El reto de llevar las ideas comunitarias a un plano mas grande' in *Memoria II Seminario 'Bolivia Post-Constituyente. Derechos indigenas en el Estado Plurinacional* Fundacion Tierra La Paz

Albó X., 2004 Ethnic identity and politics in the central Andes. The cases of Bolivia, Ecuador and Peru in J-M Burt and Mauceri P. (eds) *Politics in the Andes* Pittsburgh

Albó X. 2002 'Bolivia: from Indian and campesino leaders to councillors and parliamentary deputies' in Sieder R (ed) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* Macmillan

Albó X. 1996 *Making the leap from local mobilization to national politics* NACLA XXIX No 5

Albó X., 1994 'And from Katristas to MNRistas? The surprising and bold alliance between Aymaras and Neoliberals in Bolivia' in D.L. Van Cott *Indigenous peoples and democracy in Latin America* St. Martin's Press

Alfredsson G. 1982 *International Law, International Organizations and Indigenous Peoples* "Journal of International Affairs" 36:1

Alvizuri V. 2009 *La construcción de la aymaridad. Una historia de la etnicidad en Bolivia (1952-2006)* Editorial El Pais.

Anaya J. S. 1996 *Indigenous Peoples in International Law* Oxford University Press

Anaya J. S 1991 *The Capacity of International Law to Advance Ethnic or Nationality Rights Claims* Human Rights Quarterly Vol.13, No. 3

Anderson B. 1991 *Imagined Communities* Verso London, New York

Arnold D. Y. (editor) 2009 *Serie de investigaciones: identidades regionales de Bolivia. Altiplano* Unir La Paz

Balza A. R. 2001 *Tierra, Territorio y Territorialidad Indígena* APCOB, SNV, IWGIA Santa



Cruz de la Sierra

Bamonte G. 2003 *Indigeni, indigenismo e diritti umani* Bulzoni

Bernard A. 2006 *Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate* "Social Anthropology" vol 14, issue 1, 1-16

Blanes J. 2009 'La perspectiva autonómica del Municipio Jesús de Machaca en la Nueva Constitución Política del Estado' in J. Blanes e D. Viadez (editori) *Municipio Indígena Originario Jesús de Machaca* CEBEM

Bunn I. D. 2000 *The Right to Development: Implications for International Economic Law* American University international Law Review vol 15 issue 6

Cameron J. D. 2012 *Identidades conflictuadas* Ensayo presentado al Seminario Interdisciplinario en Clase y Etnicidad en los Andes. Instituto para el Estudio de las Américas, Londres UK

Cammarata R. 2004 *I Diritti dei Popoli Indigeni. Lotte per il Riconoscimento e Principio di Autodeterminazione* Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli Studi di Milano

Canessa A. 2006 *Todos somos indígenas: towards a new language of national political identity* Bulletin of Latin American Research vol 25 no 2

Cariño J. 2005 *Indigenous Peoples, Human Rights and Poverty* Indigenous Perspectives, Volume 7, Number 1, April 2005, Tebtebba Foundation

Chackma S. 2002 *Permanent Forum on Indigenous Issues: Perspectives and challenges* Indigenous Affairs n 1 IWGIA, Copenhagen

Chambers, R. 1997 *Whose reality counts? Putting the first last* Intermediate Technology Publications, London

Chumacero J. P. 2011 'Obstáculos en el camino de la autonomía indígena' in *Memoria II Seminario 'Bolivia Post-Constituyente. Derechos indígenas en el Estado Plurinacional* Fundación Tierra La Paz

Colajanni A. 1998 *Le piume di Cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina* Meltemi

Conklin B.A. 1997 *Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism* "American Ethnologist" Vol. 24, No. 4.

Conklin B. A. and L. R. Graham 1995 *The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics* "American Anthropologist" vol 97 no 4

Contrassel J. J. e T. Hopkins Primeau 1995 *Indigenous "Sovereignty" and International Law: Revised Strategies for Pursuing "Self-Determination"* Human Rights Quarterly, Vol.17, No. 2

Cowan J. K. 2006 *Culture and Rights after Culture and Rights* American Anthropologist, Vol. 108, Issue 1

Crabtree J. 2009 'Introducción' in Crabtree J., G. Ray Molina, L. Whitehead (editori) *Tensiones Irresueltas* PNUD Bolivia e Plural

Davalos E., S. Montes e M. T. Zegada 2010 *Continuidades y rupturas en el campo político: 1952 – 2005* CCI – FSU Cochabamba Bolivia

Díaz Polanco H. 1997 *Indigenous peoples in Latin America. The quest for self-determination* Westview Press

Di Chiro G. 2003 “Beyond Ecoliberal 'Common Future'. Environmetnal Justice, Toxic Touring and a Transcommunal Politics of Place” in D. S. Moore, J. Kosek and A. Pandian (eds) *Race, Nature, and the Politics of Difference* Duke Univeristy Press

Egan K. 1996 *Forging New Alliances in Ecuador's Amazon* SAIS Review 16.2

Engle Merry, S 2006 *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle* American Anthropologist vol 108 n 1

Engle Merry S. 2001 “Changing Rights, Changing Culture” in J. Cowan et al, (eds.) *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Errico S. 2007 *The Draft UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: An Overview* Human Rights Law Review 7:4

Escobar A. 1998 *Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and the political ecology of social movements* “Journal of Political Ecology” 5

Escobar, A. 1995. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar F: 2008 *De la Revolución al Pachakuti* Garza Azul, La Paz

Evans P. 2000 *Fighting marginalization with transnational networks: counter-hegemonic globalization* Contemporary Sociology

Fisher W. H. 1994 *Megadevelopment, environmentalism and resistance: the institutional context of Kayapó indigenous politics in Central Brazil* Human organization vol. 53, nº3

Freyer B. 2000 *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII* serie Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia vol 15 – APCOB Santa Cruz de la Sierra

Galinier J. E A. Molinié 2006 *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe Millénaire* Odile Jacob Paris

Garcia P. and H. Vredenburg 2003 *Collaboration Between Corporations, Nongovernmental Organizations, and Indigenous Communities in Latin America* Journal of petroleum technology

García-Alix L. e Hitchcock R. K. 2009 *A Report from the Field: The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples—Implementation and Implications* Journal of Genocide Studies and Prevention, University of Toronto Press

Ginsburg F. 1991 *Indigenous media: Faustian contract or global village?* Cultural Anthropology 6:1

Girardi E. 2009 *El ejemplo aymara en Bolivia* Capital Intellectual, Buenos Aires

Goodale M. 2006a *Introduction to: Anthropology and Human Rights in a New Key* American Anthropologist vol 108 n 1

Goodale M. 2006b *Toward a Critical Anthropology of Human Rights* Current Anthropology 47 (3): 485-511.

Goodhart M. 2003 *Origins and Universality in the Human Rights Debates: Cultural Essentialism and the Challenge of Globalization* Human Rights Quarterly 25

Graham L. 2002 'How should an Indian speak? Amazonian Indians and the symbolic politics of language in the global public sphere' in, K. B. Warren e J. E. Jackson *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* University of Texas Press

Green S. 2006 *Getting over the Andes: the geo-eco-politics of indigenous movements in Peru's twenty-first century Inca empire* Journal of Latin American Studies 38

Guenther M. 2006 *Discussion. The concept of indigeneity* "Social Anthropology" 14, 1, 17–32

Gupta A. and J. Ferguson 1992 *Beyond 'culture': space, identity and the politics of difference* "Cultural Anthropology" vol 7 no 1

Hale C. 2004 *Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido"* NACLA 38(2)

Hannerz U. 2003 *Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography* ethnography 4:2

Hannerz U. 1996 *Transnational Connections: Culture, People, Places* Routledge

Hardin G. 1968 *The Tragedy of the Commons* Science Vol. 162. no. 3859

Harnecker M. e F. Fuentes 2008 *MAS -IPSP instrumento politico que surge de los movimientos sociales* CIM La Paz



- Herbas M. A. e M. A. Patiño 2010 *Derechos Indígenas y Gestión Territorial. El ejercicio en las TCOs de Lomerío, Mosetén y Chacobo –Pachauara*. PIEB Santa Cruz
- Hertzfeld M. 1992 *The Social Production of Indifference* The University of Chicago Press
- Hobsbawm E. J. 1990 *Nations and Nationalism since 1780* Cambridge University Press
- Hobsbawm E. J. E T. Ranger 1983 *The Invention of Tradition* Cambridge University Press
- Hodgson D. L. 2002 *Introduction: Comparative Perspectives on the Indigenous Rights Movement in Africa and the Americas* American Anthropologist vol 104, issue 4
- Hooker J. 2005 *Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America* Journal of Latin American Studies 37
- Jackson J. 1995 *Culture, Genuine and Spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia* "American Ethnologist" 22:3
- Jackson J. 1989 *Is there a way to talk about making culture without making enemies?* Dialectical Anthropology 14
- Keck M. E. 1995 *Social Equity and Environmental Politics in Brazil: Lessons from the Rubber Tappers of Acre* Comparative Politics vol 27 no 4
- Kunitz S. J. 2000 *Globalization, States, and the Health of Indigenous Peoples* American Journal of Public Health. 90
- Kuper A. 2003 *The Return of the Native* "Current Anthropology" Volume 44, Number 3, June 2003
- Lam Clech M. 1992 *Making Room for Peoples at the United Nations: Thoughts Provoked by Indigenous Claims to Self-Determination* Cornell International Law Journal 603
- Latouche S. 2007 *La scommessa della decrescita* Feltrinelli, Milano
- Layme R. 2009 'Autonomía indígena, usos y costumbres' in J. Blanes e D. Viadez (editores) *Municipio Indígena Originario Jesús de Machaca* CEBEM
- Lucero J. A. 2006 *Representing 'real Indians. The challenges of Indigenous Authenticity and Strategic Constructivism in Ecuador and Bolivia* Latin American Research Review vol 41 no 2
- Lucero J. A. 2003 *Locating the "Indian Problem": community, nationality and contradiction in Ecuadorian indigenous politics* Latin American Perspectives 30(1)
- Marcus G. E. 1995 *Ethnography in/of the world system: the emergence of the multi-sited ethnography* Annual Review of Anthropology 24
- Marsden D. 1994 "Indigenous management and the management of indigenous knowledge" in

S. Wright *Anthropology of Organizations* Routledge, London

McKeon N. with C. Kalafatic 2009 *Strengthening Dialogue: UN Experience with Small Farmer Organizations and Indigenous Peoples* UNITED NATION New York and Geneva

Messer E. 1997 *Pluralist Approaches to Human Rights* Journal of Anthropological Research, Vol. 53, No. 3

Mier Aliaga C. A. 2008 *El modelo del Socialismo Comunitario* COMA La Paz

Muehelbach A. 2003 *What self in self-determination? Notes from the frontiers of transnational indigenous activism* Identities: Global Studies in Culture and Power 10

Muehelebach A. 2001 *Making place at the United Nations: indigenous cultural politics at the U.N. working group on indigenous populations* Cultural Anthropology vol 3

Nagengast C. e T. Turner 1997 *Introduction: Universal Human Rights versus Cultural Relativity* Journal of Anthropological Research, Vol. 53, No. 3

Nygren A. 1999 *Local Knowledge in the Environment-Development Discourse* Critique of Anthropology vol 19 (3)

Olivier de Sardan J. P. 2005 *Anthropology and Development. Understanding Contemporary Social Change* Zed Books

Ostrom E. 1990 *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action* Indiana University

Palumbo B. 2003 *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale* Meltemi

Pedlowski M. A. 1997 *An Emerging Partnership in Regional Economic Development: Non-Governmental Organizations (NGOs), Local State and the World Bank. A Case Study of Planaflo, Rondônia, Brazil* Dissertation submitted to the Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University

Plaice E. 2006 *Discussion. The concept of indigeneity* "Social Anthropology" 14, 1

Postero N. 2009 *Ahora Somos Ciudadanos* Muela del Diablo, La Paz

Postero N. 2006 *Review to. 'Contesting citizenship in Latina America, the rise of indigenous movements and the postliberal challenge'* POLAR vol 29 no 2

Postero N. 2005 *Indigenous Responses to Neoliberalism: A Look at the Bolivian Uprising of 2003* POLAR 28(1)

Prada R. F. 2006 *Turu Napese. La búsqueda del territorio y la letra en la sociedad chiquitana* PROEIB Cochabamba

Preis A.-B. S. 1996 *Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique* Human Rights Quarterly, Vol. 18, No. 2

Princen T. and M Finger. 1999 *Environmental Ngos in World Politics: linking the local and the global* Routledge

Quane H. 2005 *The rights of indigenous peoples and the development process* Human Rights Quarterly 27:2

Quinta Quinta R. 2009 'Segundo Momento: Constitucion de la Sexta Seccion Municipal' in J. Blanes e D. Viadez (editori) *Municipio Indigena Originario Jesús de Machaqa* CEBEM

Ramos A. R 2002 Cutting through State and Class. Sources and Strategies of Self-representation in Latin Amerrica, in, K. B. Warren and J. E. Jackson *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* University of Texas Press

Ramos A. R. 1998 *Indigenism. Ethnic politics in Brazil* University of Wisconsin Press

Recondo D. 2009 'Autonomias indigenas al estilo mexicano' in *Memoria II Seminario 'Bolivia Post-Constituyente. Derechos indigenas en el Estado Plurinacional* Fundacion Tierra La Paz

Redford K. H. and A. M. Stearman 1993 *Forest-Dwelling Native Amazonians and the Conservation of Biodiversity: Interests in Common or in Collision?* Conservation Biology vol 7 no 2

Redford K. H. 1991 *The ecologically noble savage* Cultural Survival Quarterly, issue 15.1

Reinaga F. 1970 *La Revolución India* PIB, La Paz

Riester J. 1986 *Zúbaka. La Chiquitanía: visión antropológica de una región en desarrollo* Editorial los amigos del libro, Cochabamba – La Paz

Riester J. 1976 *En busca de la Loma Santa* Editorial los amigos del libro, Cochabamba – La Paz

Rodríguez Veltzé E. 2009 'La maduración del poder constituyente en Bolivia' in Crabtree J., G. Ray Molina, L. Whitehead (editori) *Tensiones Irresueltas* PNUD Bolivia e Plural

Rothman F. D. and P. E. Oliver 1999 *From Local to Global: The Anti-Dam Movement in Southern Brazil, 1979-1992* "International Quarterly" Volume 4, Number 1

Sachs W. 2003 *Environment and Human Rights* Wuppertal Papers 137, Wuppertal Institute for Climate, Environment, Energy

Sachs W. 1993 'Global Ecology and the Shadow of Development' in W. Sachs (ed.) *Global Ecology* ZED books London

Said E. 1978 *Orientalism* Vintage Books

Saldamando A. 2001 *The United Nations Special Rapporteur on Indigenous Human Rights* Indigenous Affairs 2002:1 IWGIA Copenhagen

Sanders D. 1991 *Collective Rights* Human Rights Quarterly, Vol. 13, No. 3

Sanders D. 1989 *The UN Working Group on Indigenous Populations* Human Rights Quarterly, Vol. 11, No. 3

Saugestad S. 2001 *The Inconvenient Indigenous. Remote Area Development in Botswana, Donor Assistance, and the First People of the Kalahari* The Nordic Africa Institute

Scott C. 1996 *Indigenous Self-Determination and Decolonization of the International Imagination: A Plea* Human Rights Quarterly, Vol. 18, No. 4

Sengupta A. 2002 *On the Theory and Practice of the Right to Development* Human Rights Quarterly 24

Sharma A. e A. Gupta 2006 *The Anthropology of the State* Blackwell Publishing Ltd

Shore C. e S. Wright 1997 *Anthropology of Policy* Routledge London

Sieder R. (ed) 2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* MacMillian

Sillitoe P, and A. Pottier 2002 *Participating in development approaches to indigenous knowledge* London: Routledge

Sillitoe P., J.W. Bentley, D. Brokensha, D.A. Cleveland, R. Ellen, C. Ferradas, T. Forsyth, D.A. Posey, R.L. Stirrat, M.P. Stone, D.M. Warren, M.I. Zuberi 1998 *The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology* Current Anthropology vol 39 no 2

Sousa santos B. 2007 *La reinvenion del Estado y el estado Plurinacional* CENDA, CEJIS, CEDIB Santa Cruz, Bolivia

Spivak G. C. 1988 'Can the subaltern speak?' In C. Nelson e L. Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture* MacMillian Education

Stamatopoulou E. 1994 *Indigenous Peoples and the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic* Human Rights Quarterly, Vol. 16, No. 1

Stavenhagen R, 2002a *The return of the native: the indigenous challenge in Latin America* ILAS Occasional Papers 27

Stavenhagen R, 2002b 'Indigenous peoples and the state in Latin America: an ongoing debate' in Sieder R (ed) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and*

*Democracy* Macmillan

Stavenhagen R, 1990 *Entre la ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indigena en America Latina* Instituto Interamericano de Derechos Humanos Mexico

Stefanoni P. e H. Do Alto 2006 *La Revolución de Evo Morales* Capital Intelectual, Buenos Aires

Stidsen S. (ed) 2007 *The indigenous world 2007* IWGIA Copenhagen

Svampa M., P. Stefanoni e B. Fornillo 2010 *Balance y Perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*, La Paz, Le Monde Diplomatique

Tauli Corpuz V. 2005a *In Larger Freedom: The Challenge of Partnerships from Indigenous Peoples' Perspectives* Presented at the 58th Annual DPI/NGO Conference, United Nations, New York, 7-9 Sept. 2005

Tauli Corpuz V. 2005b *Indigenous Peoples and the Millennium Development Goals* Indigenous Perspectives, vol . VII, No . 1

Tauli Corpuz V. 2003 *The Permanent Forum on Indigenous Issues. Future Challenges: How to Meet Them?* Indigenous Affairs 2003:4

Tauli Corpuz V. 2000 *The Birth of the UN Permanent Forum on Indigenous Issues*, Tebtebba, Vol.2. Issue No. 1-4

Tapia L. 2009 'La construcción del país y las reformas de la Constitución Política' in Crabtree J., G. Ray Molina, L. Whitehead (editori) *Tensiones Irresueltas* PNUD Bolivia e Plural

Tennant C. 1994 *Indigenous Peoples, International Institutions, and the International Legal Literature from 1945-1993* Human Rights Quarterly, Vol. 16,n 1

Ticona Alejo E. 2009 'La búsqueda de la autonomia regional en Jesús de Machaca' in J. Blanes e D. Viadez (editori) *Municipio Indigena Originario Jesús de Machaca* CEBEM

Ticona Alejo E. 2002 *Memoria, politica y antropologia en los Andes bolivianos* Plural La Paz

Thompson R.H. 1997 *Ethnic Minorities and the Case for Collective Rights* American Anthropologist, New Series, Vol. 99, No. 4

Thuen T. 2006 *Discussion. The concept of indigeneity* "Social Anthropology" 14, 1

Torrez Y. F., E. Sardan e G. Canedo 2010 *Configuración ideológica e interpretaciones discursivas del Estado Nación y del Estado Plurinacional* CCI – FSU Cochabamba Bolivia

Trapp N. 2000 *Where only Man Is Vile-* Congress on Culture and Biodiversity, Kunming, 21-31 July 2000 Anthropology Today vol 16 no 5

- Turner T. 1997 *Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics* Journal of Anthropological Research, Vol. 53, No. 3
- Van Cott D.L. 2002 'Constitutional reform in the Andes: redefining indigenous-state relations' in R. Sieder (ed) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* Macmillan
- Varese S. 1996 *The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America* "Latin American Perspectives" Vol. 23, No. 2
- Veber H. 1998 *The salt of the Montaña: interpreting indigenous activism in the rain forest* "Cultural Anthropology" vol 13 n 3
- Warren K.B. and J. Jackson 2005 *Indigenous Movement in Latin America, 1992 – 2004: controversies, ironies, new directions* "Annual Review of Anthropology" 34
- Warren K. B. e J. E. Jackson 2002 'Introduction' in K. B. Warren e J. E. Jackson (eds) *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America* University of Texas Press
- White R. 1991 *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge University Press
- Wignaraja, P. et al. 1991 *Participatory development: learning from South Asia*, Karachi: Oxford University Press.
- Wright S. 1994 *Anthropology of Organizations* Routledge London
- Wolfe P. 2006 *Discussion. The concept of indigeneity* "Social Anthropology" 14, 1
- Yashar D. 1999 *Democracy, indigenous movements and the postliberal challenge in Latin America* World Politics 52.1
- Yashar D. 1998 *Contesting citizenship: indigenous movements and democracy in Latin America* Comparative Politics vol 31 no 1
- Zhourri A. 2000 *Transnational campaigns for the Amazon: NGO strategies, trade and official responses* "Ambiente & Sociedade" anno III no 6-7

## Documenti visuali

APCOB 2010 *TIC Chiquitano*  
APCOB 2010 *La clara muestra*  
APCOB 2007 *Zúbaka*  
APCOB 2003 *Cultura tangible e intangibile del pueblo Chiquitano*  
APCOB 2000 *Manejo forestal en Lomerio*  
APCOB 2000 *Palo, diametro, altura*  
APCOB 1999 *Dueños del bosque*  
APCOB 1997 *Y nuevamente partieron*  
APCOB 1997 *Nosotras mujeres chiquitanas*  
APCOB 1997 *Monteverde*  
APCOB 1996 *Caminante no hay camino*  
APCOB 1995 *Nuestra tierra*  
APCOB 1995 *La Felicidad*  
APCOB 1994 *Por un mañana nuestro*  
APCOB 1994 *Inquilinos en nuestra tierra*

## **APPENDICI: Materiale raccolto**

### **Interviste registrate**

#### Organizzazioni nazionali

- COINCABOL - Coordinadora de Organizaciones Indígenas, Campesinas y Comunidades Interculturales de Bolivia - Freddy Condo (presidente) 45 minuti ca
- CSUTCB - Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia- Roberto Coraite (Presidente) 30 minuti ca
- BARTOLINAS - Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” -Julia Ramos (presidente) 20 minuti ca

#### Organizzazioni indigene regionali

- CAOI - Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas -Miguel Palacín (presidente) 20 minuti ca e conversazioni informali
- COICA –Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazonica- Juan Carlos Jintiach (coordinatore per la cooperazione internazionale e lo sviluppo) 30 minuti ca e conversazioni informali

#### Organizzazioni indigene boliviane dell'altipiano

- CONAMAQ - Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu - Sergio Hijonoase (Presidente) 30 minuti ca, Gabino Apata Mamani 27 minuti ca, Tomas Huanacu 72 minuti ca e conversazioni informali

#### Organizzazioni indigene dell'oriente boliviano

- CIDOB - Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia - Lucio Ayala (responsabile Tierra y territorio), José Isategua (responsabile Autonomia) 45 minuti ca, Mariana Guasania (responsabile Genere) 13 minuti
- CEPESC - Central de Pueblos Indígenas de Santa Cruz, Emilia Charupa 30 minuti ca
- OICH - Organización Indígena Chiquitana, caicque di educazione 20 minuti ca, don Jose (presidente) 50 minuti ca

#### Governo

- Bienvenido Zacu, parlamentare MAS per le circoscrizioni speciali (indigene) di Santa Cruz 13 minuti ca
- Felix Cárdenas, Vice Ministro De-Colonizzazione 60 minuti ca e conversazioni informali
- Ignacio Soquere, Vice Ministro di Interculturalità 35 minuti ca
- Sabino Mendoza, incaricato di Jesús nel Ministero di Autonomia, 1 ora e 40 ca in due interviste

#### Giornali



- Jaime Iturri, giornalista e direttore Fundacion PRAIA 15 minuti ca e conversazioni informali

#### Nazioni Unite in Bolivia

- UNDP: Christian Jette (democratic governance coordinator) 45 minuti ca,

#### Jesús de Machaqa

- Adrian Aspi (ex sindaco) 60 minuti ca e conversazioni informali
- Angelica Inta (concejera del consejo autonomico) 30 minuti ca
- Pilacia Vargas Condori (concejero del consejo autonomico) 5 minuti ca
- Daniel y Gregorio Viadez (concejero consejo autonomico e presidente del comitato di vigilanza) 1 ora ca
- Don Mariano (Jirir Mallku Jesús nel 2010) 20 minuti ca
- Don Fabio Garbari (parroco Jesús) 50 minuti ca e conversazioni informali
- Mallku Jesús 5 minuti ca
- Moises Quizo (sindaco Jesús) 20 minuti ca più conversazioni informali
- Pedro Vargas (concejero consejo autonomico ed ex concejal rappresentante di Jesús a Viacha) 15 minuti ca
- Santiago Onofre (presidente consiglio per l'autonomia) 2 ore circa tra tre interviste più varie conversazioni informali
- Saturnino Tola (leader sindacale poi iniziatore del processo di ricostituzione della tradizione a Jesús) 3 ore e mezzo circa
- Victor Calletriguero (masista di Jesús) 15 minuti ca

#### Fondazioni che lavorano a/con Jesús

- Gonzalo Colque (Fundacion Tierra) 38 minuti ca
- Paolino Guarachi (Fundacion Tierra) 1 ora ca e conversazioni informali
- Wilfredo Plata (Fundacion Tierra) 45 minuti ca
- Isaac Ticono (Fundacion Machaqa Amawta) 30 minuti ca
- Xavier Albó (antropologo, fondatore di CIPCA - centro de investigacion y promocion del campesinado, gesuita e residente di Jesús) 3 ore circa di intervista e vari colloqui informali

#### Lomerío

- Bruno Suarez (primo sindacalista) 30 minuti ca
- Don Andres Parapaino (iniziatore) 30 minuti ca
- Esteban Quiviquivi (ex dirigente CICOL- Central Intercomunal Campesina del Oriente de Lomerío) 50 minuti ca
- Ignacio Garcia (iniziatore e fondatore della CIDOB e della CICOL) 10 minuti ca
- Ignacio Soriocó (professore, presidente di un comitato civico) 50 minuti ca
- Juan Soquere (presidente consiglio per l'autonomia) 40 minuti ca

- Judit Chuvé (equipo tecnico della CICOL) un'ora ca
- Lucas Choré (professore) 45 minuti ca
- Miguel Gracia (iniziatore e consigliere del consiglio per l'autonomia) 30 minuti ca
- Miguel Ipamo (sindaco) 2 ore ca in due interviste più conversazioni informali
- Tomas Choré Parapaino (presidente del consiglio municipale) un'ora ca
- Nelida Faldin (caicque general CICOL) un'ora ca
- Pablino Parapaino (intellettuale e consigliere della CICOL) 30 minuti ca

Fondazioni e organizzazioni che lavorano a/con Lomerío

- Carlos Hugo Molinas (Presidente CEPAD – centro para la participacion y el desarrollo humano sostenible) 50 minuti ca
- Eulogio Nunez (CIPCA) un'ora ca
- Jurgen Riester (APCOB – apoyo para el campesino indigena del oriente boliviano) un'ora ca in due interviste più conversazione informale
- Ysaías Montero (APCOB) un'ora e mezzo ca in due interviste
- Leonardo Tamburini (CEJIS – centro de estudios juridicos e investigacion social) un'ora intervista più conversazione informale
- Alcides Vadillo (Fundacion Tierra) Santa Cruz 50 minuti ca

UNPFII

- Broddi Sigurdasson (segreteria del Foro - SPFII) 40 minuti ca più varie conversazioni informali
- Elsa Stamatopoulou (ex capo SPFII) 30 minuti ca più varie conversazioni informali
- Mirian Masaquiza (SPFII) 1 ora e mezza ca più varie conversazioni informali
- Carlos Mamani Condori (ex membro dell'UNPFII) 50 minuti ca più varie conversazioni informali
- Lars Anders Baer (ex membro dell'UNPFII) 15 minuti ca più varie conversazioni informali
- Tonya Gonnella Frichner (ex membro dell'UNPFII) 20 minuti ca più varie conversazioni informali
- Victoria Tauli Corpuz (ex membro dell'UNPFII) 20 minuti ca più varie conversazioni informali

### **Interviste non registrate e conversazioni informali**

UNPFII

- Hassan Id Balkassm (ex membro dell'UNPFII)
- Bartolomé Clavero (ex membro dell'UNPFII)
- Mick Dodson (ex membro dell'UNPFII)
- Andrey A. Nikiforov (ex membro dell'UNPFII)
- Margaret Lokawua (ex membro dell'UNPFII)
- Paimanach Hasteh (ex membro dell'UNPFII)
- Elisa Canqui Mollo (ex membro dell'UNPFII)

- Liliane Muzangi Mbella (ex membro dell'UNPFII)
- Carsten Smith (ex membro dell'UNPFII)
- Pavel Sulyandziga (ex membro dell'UNPFII)
- Eugenio A. Insigne (ex membro dell'UNPFII)
- Arturo Requesens (SPFII)
- Sonia Smallacombe (SPFII)
- Dorte Lindegaard Madsen (SPFII)
- Anna Satarova (SPFII)
- Maria Luz Aragon (SPFII)

#### Nazioni Unite in Bolivia

- Liliam Landeo, Especialista en temas Indígenas ILO
- Arnaud Chaltin, Oficial Asociado de Derechos Humanos OHCHR en Bolivia
- Jaime Nadal, representante UNFPA in Bolivia
- Jonna Lundwall resident coordinator office UNDP
- Lucio Severo, partecipande al Fellowship Programme, UNDP
- Vilma Romero, Oficial de Derechos Humanos OHCHR en Bolivia

#### Governo

- Idon Chivi, Vice Ministero De-colonizzazione
- Betty Marquez, responsabile participacion ciudadana presso la Vicepresidenza
- Walter Melendres, responsabile gestione parlamentare, Vicepresidenza
- Lucila Colque, Ministero di Autonomia

#### Organizzazioni nazionali

- Cecilia Miranda SERNAP - servicio nacional de areas protegidas
- Jorge Viana, istituto internazionale di integrazione
- Fernando Patzy, IDEA - International Institute for Democracy and Electoral Assistance

#### Lomerío

- Miguel Charupa, vice presidente UNIARTE
- Juan Parapaino, dirigente RED OEPAIC – red de organizaciones economicas de productores, artesiana y artesiano con identidad cultural
- Comunarios Lomerío

#### Jesús de Machaqa

- Rodolfo Layme (ex jach'a mallku Jesús)
- Rodrigo Inda Alejo, director planificacion proyectos municipio de Jesús
- Doctora Irene, responsabile ospedale di Corpa
- Personale della Parrocchia e dell'ospedale di Copra
- Comunarios Jesús